Max Horkheimer
Theodor W. Adorno

Dialettica dell'illuminismo

Giulio Einaudi editore

Max Horkheimer
Theodor W. Adorno

Dialettica dell'illuminismo

Con una premessa degli autori all'edizione italiana

Giulio Einaudi editore

Indice

Premessa degli autori all'edizione italiana

Il testo tedesco della Dialettica dell'illuminismo *è un frammento. Cominciato già nel 1942, durante l'ultima guerra mondiale, doveva costituire l'introduzione a quella teoria della società e della storia che avevamo concepito durante il dominio nazista. Va da sé che il libro risente, nella terminologia e nell'ambito dei problemi che prende in esame, delle circostanze storiche in cui è stato scritto.*

Dal punto di vista tematico, il nostro libro indica le tendenze che trasformano il progresso culturale nel suo contrario. Abbiamo cercato di illustrare questo processo sulla scorta di fenomeni sociali degli anni '30 e '40 in America. Ma l'esecuzione di una teoria sistematica, in grado di render conto dei rapporti economici e politici di oggi, pone esigenze a cui attualmente, per ragioni oggettive e soggettive, non siamo in grado di soddisfare. Siamo quindi lieti che il frammento appaia in una collezione dedicata soprattutto a problemi filosofici.

M. H. e T. W. A.

Francoforte sul Meno, marzo 1966.

Dialettica dell'illuminismo

Frammenti filosofici

Dalla premessa alla prima edizione

Quando, due anni or sono, abbiamo iniziato il lavoro di cui dedichiamo ora le prime prove a Friedrich Pollock, speravamo di poter finire e presentare il tutto per il suo cinquantesimo compleanno. Ma piú ci inoltravamo nell'impresa, e piú ci rendevamo conto della sproporzione fra la stessa e le nostre forze. Quanto ci eravamo proposti era nientemeno che comprendere perché l'umanità, invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie. Avevamo sottovalutato le difficoltà della trattazione, perché avevamo ancora troppa fiducia nella coscienza attuale. Pur avendo osservato da molti anni che nell'attività scientifica moderna le grandi invenzioni si pagano con una crescente decadenza della cultura teoretica, credevamo pur sempre di poter seguire la falsariga dell'organizzazione scientifica, nel senso che il nostro contributo si sarebbe limitato essenzialmente alla critica o alla continuazione di dottrine particolari. Esso avrebbe dovuto attenersi, almeno nell'ordinamento tematico, alle discipline tradizionali: sociologia, psicologia e gnoseologia.

I frammenti raccolti in questo volume mostrano che abbiamo dovuto rinunciare a quella fiducia. Se l'attento studio ed esame della tradizione scientifica (specie là dove gli epuratori positivisti l'abbandonano, come inutile zavorra, all'oblio) è un momento indispensabile della conoscenza, è entrata d'altra parte in crisi, nel presente sfacelo della civiltà borghese, non solo l'organizzazione, ma il senso stesso della scienza. Ciò che i fascisti di ferro ipocritamente lodano e i docili esperti di umanità ingenuamente eseguono, l'autodistruzione incessante dell'illuminismo,

costringe il pensiero a vietarsi fin l'ultimo candore verso le consuetudini e le tendenze dello spirito del tempo. Se la vita pubblica ha raggiunto uno stadio dove il pensiero si trasforma inevitabilmente in merce e la lingua in imbonimento della medesima, il tentativo di mettere a nudo questa depravazione deve rifiutare obbedienza alle esigenze linguistiche e teoretiche attuali, prima che le loro conseguenze storiche universali lo rendano del tutto impossibile.

Se gli ostacoli fossero solo quelli derivanti dalla strumentalizzazione inconsapevole della scienza, l'analisi dei problemi sociali potrebbe almeno ricollegarsi alle tendenze che sono in opposizione alla scienza ufficiale. Ma anch'esse sono investite dal processo globale della produzione, e non sono meno cambiate dell'ideologia contro cui erano dirette. Accade loro ciò che è sempre accaduto al pensiero vittorioso, che, appena esce volontariamente dal suo elemento critico per diventare uno strumento al servizio di una realtà, contribuisce, senza volerlo, a trasformare il positivo che si è eletto in qualcosa di negativo e di esiziale. La filosofia, che, nel diciottesimo secolo, nonostante i roghi dei libri e degli uomini, ispirava all'infamia un terrore mortale, sotto Napoleone era già passata dalla sua parte. Infine la scuola apologetica di Comte usurpò la successione degli inflessibili enciclopedisti e diede la mano a tutto ciò contro cui essi avevano combattuto. Le metamorfosi della critica in affermazione non lasciano immune nemmeno il contenuto teoretico, la cui verità si volatilizza. Oggi, del resto, la storia motorizzata anticipa anche questi sviluppi spirituali, e gli esponenti ufficiali, che hanno altre cure, liquidano la teoria che li ha aiutati a conquistarsi un posto al sole prima ancora che essa abbia avuto il tempo di prostituirsi.

Nella riflessione critica sulla propria colpa il pensiero si vede quindi privato, non solo dell'uso affermativo della terminologia scientifica e quotidiana, ma anche di quella dell'opposizione. Non si presenta piú una sola espressione che non tenda a cospirare con indirizzi di pensiero dominanti, e ciò che una lingua consunta non fa già per conto proprio, è surrogato senza fallo dai meccanismi sociali. Ai censori liberamente mantenuti dalle ditte cinematografiche al fine di evitare maggiori spese,

corrispondono istanze analoghe in tutti i campi. Il processo a cui viene sottoposto un testo letterario, se non già nella previsione automatica dell'autore, in ogni caso dallo *staff* di lettori, curatori, revisori, *ghost writers*, dentro e fuori degli uffici editoriali, supera in compiutezza qualunque censura. Rendere completamente superflue le funzioni di quest'ultima sembra (nonostante ogni utile riforma) l'ambizione del sistema educativo. Nella convinzione che, senza limitarsi strettamente all'accertamento dei fatti e al calcolo delle probabilità, lo spirito conoscente sarebbe troppo esposto al ciarlatanismo e alla superstizione, esso prepara il terreno inaridito ad accogliere avidamente superstizione e ciarlatanismo. Come la proibizione ha sempre aperto l'accesso al prodotto piú nocivo, cosí il divieto dell'immaginazione teoretica apre la strada alla follia politica. E nella misura in cui gli uomini non sono ancora caduti in sua balia, vengono privati dai meccanismi di censura (esterni o inculcati nel loro intimo) dei mezzi necessari per resistere.

L'aporia a cui ci trovammo di fronte nel nostro lavoro si rivelò cosí come il primo oggetto che dovevamo studiare: l'autodistruzione dell'illuminismo. Non abbiamo il minimo dubbio – ed è la nostra petizione di principio – che la libertà nella società è inseparabile dal pensiero illuministico. Ma riteniamo di aver compreso, con altrettanta chiarezza, che il concetto stesso di questo pensiero, non meno delle forme storiche concrete, delle istituzioni sociali a cui è strettamente legato, implicano già il germe di quella regressione che oggi si verifica ovunque. Se l'illuminismo non accoglie in sé la coscienza di questo momento regressivo, firma la propria condanna. Se la riflessione sull'aspetto distruttivo del progresso è lasciata ai suoi nemici, il pensiero ciecamente pragmatizzato perde il suo carattere superante e conservante insieme, e quindi anche il suo rapporto alla verità. Nella misteriosa attitudine delle masse tecnicamente educate a cadere in balia di qualunque dispotismo, nella loro tendenza autodistruttiva alla paranoia « popolare » [1], in tutta questa as-

[1] *Völkisch*: cioè razzista [*N. d. T.*].

surdità incompresa si rivela la debolezza della comprensione teoretica di oggi.

Crediamo di contribuire, in questi frammenti, a detta comprensione, nella misura in cui mostriamo che la causa della regressione dall'illuminismo alla mitologia non va tanto cercata nelle moderne mitologie nazionalistiche, pagane eccetera, escogitate appositamente a scopi regressivi, quanto nell'illuminismo stesso paralizzato dalla paura della verità. Dove entrambi i concetti vanno intesi non solo nel senso della « storia della cultura », ma anche in senso reale. Come l'illuminismo esprime il movimento reale della società borghese nel suo complesso sotto la specie delle sue idee, incarnate in persone ed istituzioni, cosí la verità non è solo la coscienza razionale, ma anche la sua configurazione nella realtà. La paura, propria dell'autentico rampollo della civiltà moderna, di allontanarsi dai fatti, che peraltro, fin dalla loro percezione, sono già schematicamente preformati dalle usanze dominanti nella scienza, negli affari e nella politica, fa tutt'uno con la paura della deviazione sociale. Quelle usanze determinano anche il concetto di chiarezza (nel linguaggio e nel pensiero) a cui arte, letteratura e filosofia dovrebbero oggi adeguarsi. Questo concetto, che bolla come oscuro e complicato, e soprattutto come estraneo allo spirito nazionale, il pensiero che interviene negativamente sui fatti come sulle forme di pensiero dominanti, condanna lo spirito a una cecità sempre piú profonda. Fa parte della situazione senza via d'uscita che anche il *reformer* piú onesto, che raccomanda il rinnovamento in una lingua consunta dall'uso, rafforzi, facendo proprio un apparato categoriale prefabbricato e la cattiva filosofia che gli sta dietro, la potenza di ciò che esiste, quella stessa che vorrebbe spezzare. La falsa chiarezza è solo un altro modo di indicare il mito. Che è sempre stato oscuro ed evidente a un tempo, e si è sempre distinto per la sua familiarità, che lo esime dal lavoro del concetto.

La condanna naturale degli uomini è oggi inseparabile dal progresso sociale. L'aumento della produttività economica, che genera, da un lato, le condizioni di un mondo piú giusto, procura, d'altra parte, all'apparato tecnico e ai gruppi sociali che ne dispongono, una immensa supe-

riorità sul resto della popolazione. Il singolo, di fronte alle potenze economiche, è ridotto a zero. Queste, nello stesso tempo, portano a un livello finora mai raggiunto il dominio della società sulla natura. Mentre il singolo sparisce davanti all'apparato che serve, è rifornito da esso meglio di quanto non sia mai stato. Nello stato ingiusto l'impotenza e la dirigibilità della massa cresce con la quantità di beni che le viene assegnata. L'elevazione – materialmente considerevole e socialmente insignificante – del tenore di vita degli inferiori si rispecchia nell'apparente ed ipocrita diffusione dello spirito. Il cui vero interesse è la negazione della reificazione. Lo spirito non può che dileguarsi quando è consolidato a patrimonio culturale e distribuito a fini di consumo. La valanga di informazioni minute e di divertimenti addomesticati scaltrisce e istupidisce nello stesso tempo.

Non si tratta della cultura come valore, nel senso dei « critici della civiltà », Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset eccetera, ma del fatto che l'illuminismo deve prendere coscienza di sé, se non si vuole che gli uomini siano completamente traditi. Non si tratta di conservare il passato, ma di realizzare le sue speranze. Mentre oggi il passato continua come distruzione del passato. Se la cultura rispettabile è stata, fino al secolo scorso, un privilegio pagato con maggiori sofferenze di chi era escluso dalla cultura, la fabbrica igienica, nel nostro, è stata pagata con la fusione di ogni elemento culturale nell'immane crogiuolo. E non sarebbe, forse, nemmeno un prezzo cosí alto come ritengono quei difensori della cultura, se la svendita e liquidazione della cultura non contribuisse a pervertire nel loro opposto le realizzazioni economiche.

Nelle condizioni attuali anche i beni materiali diventano elementi di sventura. Se la loro massa, per mancanza del soggetto sociale, dava origine, nel periodo precedente, in forma di sovraproduzione, a crisi dell'economia interna, essa produce oggi, che gruppi di potere hanno preso il posto e la funzione di quel soggetto sociale, la minaccia internazionale del fascismo: il progresso si capovolge in regresso. Che la fabbrica igienica e tutto ciò che vi si riconnette, utilitaria e palazzo dello sport, liquidino ottusamente la metafisica, sarebbe ancora indifferente; ma che di-

ventino essi, nella totalità sociale, a loro volta metafisica, una cortina ideologica dietro cui si addensa il malanno reale, questo non è indifferente. È di qui che muovono i nostri frammenti.

Il primo saggio, che è la base teoretica dei successivi, cerca di chiarire meglio l'intreccio di razionalità e realtà sociale, come quello, inseparabile dal primo, di natura e dominio della natura. La critica a cui vi è sottoposto l'illuminismo, intende preparare un concetto positivo di esso, che lo liberi dall'irretimento nel cieco dominio.

Grosso modo, il primo saggio si potrebbe riassumere, nella sua parte critica, in due tesi: il mito è già illuminismo, e l'illuminismo torna a rovesciarsi in mitologia. Queste tesi sono illustrate, nei due *excursus*, sulla scorta di oggetti particolari. Il primo studia la dialettica di mito e illuminismo nell'*Odissea*, come in uno dei primissimi documenti rappresentativi della civiltà borghese occidentale. Al centro sono i concetti di sacrificio e di rinuncia, in cui si rivela sia la differenza che l'unità della natura mitica e del dominio razionale della natura. Il secondo *excursus* si occupa di Kant, Sade e Nietzsche, inflessibili esecutori dell'illuminismo. Esso mostra come l'assoggettamento di tutto ciò che è naturale al soggetto padrone di sé si concluda proprio nel dominio dell'oggettività e naturalità piú cieca. Questa tendenza livella tutti i contrasti del pensiero borghese, a partire da quello fra rigore morale e amoralità assoluta.

Il capitolo sull'industria culturale mostra la regressione dell'illuminismo nell'ideologia che ha la sua espressione canonica nel cinema e nella radio. Dove l'illuminismo è soprattutto nel calcolo dell'effetto e nella tecnica di produzione e diffusione; l'ideologia, per quello che è il suo vero contenuto, si esaurisce nella feticizzazione dell'esistente e del potere controllante la tecnica. Nell'analisi di questa contraddizione l'industria culturale viene presa piú sul serio di quanto essa stessa non vorrebbe. Ma poiché il suo richiamarsi al proprio carattere commerciale, la sua professione di verità ridotta, è divenuta da tempo una scusa per sottrarsi alla responsabilità della menzogna, la nostra analisi si attiene alla pretesa insita oggettivamente nei prodotti, di essere creazioni estetiche e

quindi verità rappresentata. Essa smaschera l'assurdità [1] sociale nell'inconsistenza di quella pretesa. Il capitolo sull'industria culturale è, piú ancora degli altri, frammentario.

L'analisi in forma di tesi degli « elementi dell'antisemitismo » è dedicata al ritorno della civiltà illuminata alla barbarie nella realtà. Non solo idealmente, ma anche praticamente la tendenza all'autodistruzione appartiene fin dall'inizio alla razionalità, e non solo alla fase in cui emerge in tutta la sua evidenza. In questo senso viene abbozzata una preistoria filosofica dell'antisemitismo. Il suo « irrazionalismo » viene dedotto dall'essenza stessa della ragione dominante, e del mondo conforme alla sua immagine. Gli *Elementi* si ricollegano strettamente a ricerche empiriche dell'Institut für Sozialforschung, la fondazione creata e mantenuta in vita da Felix Weil, e senza la quale non solo i nostri studi, ma buona parte del lavoro teorico continuato, nonostante Hitler, da tedeschi emigrati, non sarebbe stato possibile.

Nell'ultima sezione sono pubblicati appunti e schizzi che in parte rientrano nella cornice teoretica dei saggi precedenti, ma non potevano trovare in essi il loro posto, e in parte schizzano provvisoriamente problemi che saranno oggetto di futuro lavoro. Essi si riferiscono, per la maggior parte, a un'antropologia dialettica.

Los Angeles, California, maggio 1944.

Il libro non contiene modifiche di rilievo al testo, condotto a termine già durante la guerra. È stata aggiunta in seguito solo l'ultima tesi degli *Elementi dell'antisemitismo*.

Giugno 1947.

MAX HORKHEIMER
THEODOR W. ADORNO

[1] *Unwesen* [*N. d. T.*].

Concetto di illuminismo

L'illuminismo, nel senso piú ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obbiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura. Il programma dell'illuminismo era di liberare il mondo dalla magia. Esso si proponeva di dissolvere i miti e di rovesciare l'immaginazione con la scienza. Bacone, « il padre della filosofia sperimentale » [1], ha già raccolto i vari motivi. Egli disprezza gli adepti della tradizione, che « prima credono che altri sappiano ciò che essi non sanno; e poi di sapere essi stessi ciò che non sanno. Ma la credulità, l'avversione al dubbio, l'avventatezza nelle risposte, lo sfoggio di cultura, la paura di contraddire, l'indolenza nelle ricerche personali, il feticismo verbale, la tendenza a fermarsi alle conoscenze parziali: tutto ciò e altre cose ancora hanno vietato le felici nozze dell'intelletto umano con la natura delle cose, per accoppiarlo invece a concetti vani e ad esperimenti disordinati. È facile immaginare i frutti e la discendenza di un'unione cosí gloriosa. La stampa, invenzione grossolana; il cannone, che era già nell'aria; la bussola, già nota in una certa misura anche prima: quali mutamenti non hanno apportato, l'una nello stato della scienza, l'altro in quello della guerra, la terza in quello della finanza, del commercio e della navigazione! E in queste invenzioni, ripeto, ci siamo imbattuti e abbiamo inciampato quasi per caso. La su-

[1] VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, in *Œuvres complètes*, Garnier, 1879, vol. XII, p. 118.

periorità dell'uomo è nel sapere, su questo non c'è alcun dubbio. In esso sono racchiuse molte cose che i re con tutti i loro tesori non possono comprare, su cui la loro autorità non comanda, di cui i loro informatori e relatori non possono recare novella, alle cui terre d'origine i loro naviganti e scopritori non possono indirizzare il corso. Oggi dominiamo la natura solo nella nostra opinione, e siamo sottoposti alla sua necessità; ma se ci lasciassimo guidare da lei nell'invenzione, potremmo comandarle nella pratica »[1].

Benché alieno dalla matematica, Bacone ha saputo cogliere esattamente l'*animus* della scienza successiva. Il felice connubio, a cui egli pensa, fra l'intelletto umano e la natura delle cose, è di tipo patriarcale: l'intelletto che vince la superstizione deve comandare alla natura disincantata. Il sapere, che è potere, non conosce limiti, né nell'asservimento delle creature, né nella sua docile acquiescenza ai signori del mondo. Esso è a disposizione, come di tutti gli scopi dell'economia borghese, nella fabbrica e sul campo di battaglia, cosí di tutti gli operatori senza riguardo alla loro origine. I re non dispongono della tecnica piú direttamente di quanto ne dispongano i mercanti: essa è democratica come il sistema economico in cui si sviluppa. La tecnica è l'essenza di questo sapere. Esso non tende, sia nell'Occidente sia nell'Oriente, a concetti e ad immagini, alla felicità della conoscenza, ma al metodo, allo sfruttamento del lavoro, al capitale privato o statale. Tutte le scoperte che riserva ancora secondo Bacone, sono a loro volta solo strumenti: la radio come stampa sublimata, il caccia come artiglieria piú efficiente, la teleguida come bussola piú sicura. Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura, è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini. Non c'è altro che tenga. Privo di riguardi verso se stesso, l'illuminismo ha bruciato anche l'ultimo resto della propria autocoscienza. Solo il pensiero che fa violenza a se stesso è abbastanza duro per infran-

[1] BACONE, *In Praise of Knowledge, Miscellaneous Tracts upon Human Philosophy*, in *The Works of Francis Bacon*, a cura di Basil Montagu, London 1825, vol. I, pp. 254 sgg.

gere i miti. Davanti all'odierno trionfo del « senso dei fatti » anche il credo nominalistico di Bacone sarebbe sospetto di metafisica, e cadrebbe sotto l'accusa di vanità che egli stesso formulò contro la scolastica. Potere e conoscenza sono sinonimi [1]. La sterile felicità di conoscere è lasciva per Bacone come per Lutero. Ciò che importa non è quella soddisfazione che gli uomini chiamano verità, ma l'*operation*, il procedimento efficace; non in « discorsi plausibili, edificanti, dignitosi o pieni di effetto, o in pretesi argomenti evidenti, ma nell'operosità e nel lavoro, e nella scoperta di particolari prima sconosciuti per un migliore equipaggiamento e aiuto nella vita », è « il vero scopo e ufficio della scienza » [2]. Non ci dev'essere alcun mistero, ma neppure il desiderio della sua rivelazione.

La liberazione del mondo dalla magia è la liquidazione dell'animismo. Senofane deride gli dèi molteplici, che somigliano ai loro creatori, gli uomini, con tutte le loro accidentalità e i loro difetti, e la logica piú recente denuncia le parole foggiate del linguaggio come monete false, che conviene sostituire con *fiches* neutrali. Il mondo diventa il caos e la sintesi salvezza. Non c'è piú nessuna differenza fra l'animale totemico, i sogni del visionario e l'idea assoluta. Lungo l'itinerario verso la nuova scienza gli uomini rinunciano al significato. Essi sostituiscono il concetto con la formula, la causa con la regola e la probabilità. La causa è stata l'ultimo concetto filosofico con cui la critica scientifica ha fatto i conti, poiché era la sola delle vecchie idee che essa si trovasse ancora di fronte, l'ultima secolarizzazione del principio creatore. Definire modernamente sostanza e qualità, attività e passione, essere ed esistenza, è stato, da Bacone in poi, interesse e compito della filosofia; ma la scienza faceva già a meno di queste categorie. Erano sopravvissute come *idola theatri* della vecchia metafisica, ed erano già, ai tempi di quella, monumenti di entità e forze della preistoria. A cui la vita e la morte si erano esposte e intrecciate nei miti. Le categorie in cui la filosofia occidentale definiva l'ordine eterno della natura, segnavano i punti già

[1] Cfr. BACONE, *Novum Organum*, in *op. cit.*, vol. XIV, p. 31.
[2] ID., *Valerius Terminus, of the Interpretation of Nature, Miscellaneous Tracts*, in *op. cit.*, vol. I, p. 281.

occupati da Ocnos e Persefone, Arianna e Nereo. Le cosmologie presocratiche fissano il momento del trapasso. L'umido, l'indistinto, l'aria, il fuoco, che appaiono in esse come materia prima della natura, sono residui appena razionalizzati della concezione mitica. Come le immagini della generazione dalla terra e dal fiume, giunte ai Greci dal Nilo, diventarono qui principî ilozoistici, elementi, cosí l'inesauribile ambiguità dei demoni mitici si spiritualizzò nella forma pura delle essenze ontologiche. Da ultimo, con le idee di Platone, anche le divinità patriarcali dell'Olimpo sono investite dal logos filosofico. Ma nell'eredità platonica ed aristotelica della metafisica l'illuminismo riconobbe le antiche forze e perseguitò come superstizione la pretesa di verità degli universali. Nell'autorità dei concetti generali esso crede ancora di scorgere la paura dei demoni, con le immagini e riproduzioni dei quali, nel rituale magico, gli uomini cercavano di influenzare la natura. D'ora in poi la materia dev'essere dominata al di fuori di ogni illusione di forze ad essa superiori o in essa immanenti, di qualità occulte. Ciò che non si piega al criterio del calcolo e dell'utilità, è, agli occhi dell'illuminismo, sospetto. E quando l'illuminismo può svilupparsi indisturbato da ogni oppressione esterna, non c'è piú freno. Alle sue stesse idee sui diritti degli uomini finisce per toccare la sorte dei vecchi universali. Ad ogni resistenza spirituale che esso incontra, la sua forza non fa che aumentare [1]. Ciò deriva dal fatto che l'illuminismo riconosce se stesso anche nei miti. Quali che siano i miti a cui ricorre la resistenza, per il solo fatto di diventare, in questo conflitto, argomenti, rendono omaggio al principio della razionalità analitica che essi rimproverano all'illuminismo. L'illuminismo è totalitario.

Alla base del mito esso ha sempre visto l'antropomorfismo, la proiezione del soggettivo nella natura [2]. Il soprannaturale, spiriti e demoni, sarebbero immagini riflesse degli uomini, che si lasciano spaven-

[1] Cfr. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, II, pp. 410 sgg.

[2] In ciò sono d'accordo Senofane, Montaigne, Hume, Feuerbach e Salomon Reinach. Cfr. REINACH, *Orpheus*, trad. ingl. di F. Simmons, London & New York 1909, pp. 6 sgg.

tare dalla natura. Le varie figure mitiche sono tutte riducibili, secondo l'illuminismo, allo stesso denominatore, e cioè al soggetto. La risposta di Edipo all'enigma della Sfinge – « l'uomo » – ritorna indiscriminatamente, come soluzione stereotipa dell'illuminismo, che si tratti di un pezzo di significato oggettivo, delle linee di un ordinamento, della paura di forze maligne o della speranza del riscatto. L'illuminismo riconosce a priori, come essere ed accadere, solo ciò che si lascia ridurre a unità; il suo ideale è il sistema, da cui si deduce tutto e ogni cosa. In ciò non si distinguono le sue versioni razionalistica ed empiristica. Anche se le varie scuole potevano interpretare diversamente gli assiomi, la struttura della scienza unitaria era sempre la stessa. Il postulato baconiano dell'*una scientia universalis* [1] è – nonostante il pluralismo dei campi d'indagine – altrettanto ostile a ciò che non si può collegare che la *mathesis universalis* leibniziana al salto. La molteplicità delle figure è ridotta alla posizione e all'ordinamento, la storia al fatto, le cose a materia. Anche secondo Bacone deve sussistere, fra i sommi principî e le proposizioni empiriche, una connessione logica evidente attraverso vari gradi di universalità. De Maistre lo prende in giro dicendo che ha « une idole d'échelle » [2]. La logica formale è stata la grande scuola dell'unificazione. Essa offriva agli illuministi lo schema della calcolabilità dell'universo. L'equiparazione di sapore mitologico delle idee ai numeri negli ultimi scritti di Platone, esprime l'anelito di ogni demitizzazione: il numero divenne il canone dell'illuminismo. Le stesse equazioni dominano la giustizia borghese e lo scambio di merci. « Non è forse la regola che sommando dispari a pari ottieni dispari, un principio della giustizia come della matematica? E non c'è una vera corrispondenza fra giustizia commutativa e distributiva da una parte e proporzioni geometriche e aritmetiche dall'altra? » [3]. La società borghese è dominata dall'equivalente. Essa rende comparabile l'eterogeneo ridu-

[1] BACONE, *De augmentis scientiarum*, in *op. cit.*, vol. VIII, p. 152.
[2] *Les Soirées de Saint-Pétersbourg, 5ème entretien*, in *Œuvres complètes*, Lyon 1891, vol. IV, p. 256.
[3] BACONE, *Advancement of Learning*, in *op. cit.*, vol. II, p. 126.

cendolo a grandezze astratte. Tutto ciò che non si risolve in numeri, e in definitiva nell'uno, diventa, per l'illuminismo, apparenza; e il positivismo moderno lo confina nella letteratura. Unità rimane la parola d'ordine, da Parmenide a Russell. Si continua a esigere la distruzione degli dèi e delle qualità.

Ma i miti che cadono sotto i colpi dell'illuminismo erano già il prodotto dell'illuminismo stesso. Nel calcolo scientifico dell'accadere è annullato il conto che, dell'accadere, il pensiero aveva già reso nei miti. Il mito voleva raccontare, nominare, dire l'origine: e quindi anche esporre, fissare, spiegare. Questa tendenza si è rafforzata con la stesura e la raccolta dei miti, che diventarono presto, da racconto di cose avvenute, dottrina. Ogni rituale implica una concezione dell'accadere, come anche del processo specifico che dev'essere influenzato dall'incantesimo. Questo elemento teoretico del rituale si è reso indipendente nelle prime epopee dei popoli. I miti, come li trovarono i tragici, sono già nel segno di quella disciplina e di quel potere che Bacone esalta come meta. Al posto degli spiriti e demoni locali era subentrato il cielo e la sua gerarchia, al posto delle pratiche esorcistiche del mago e della tribú, il sacrificio graduato gerarchicamente e il lavoro degli schiavi mediato attraverso il comando. Le divinità olimpiche non sono piú direttamente identiche agli elementi, ma li significano. In Omero Zeus presiede al cielo diurno, Apollo guida il sole, Helios ed Eos sono già ai limiti dell'allegoria. Gli dèi si separano dagli elementi come essenze dei medesimi. L'essere si scinde d'ora in poi nel logos – che si riduce, col progresso della filosofia, alla monade, al mero punto di riferimento –, e nella massa di tutte le cose e creature esterne. Una sola differenza, quella fra il proprio essere e la realtà, assorbe tutte le altre. Senza riguardo alle differenze, il mondo viene sottomesso all'uomo. In ciò concordano la storia ebraica della creazione e la religione olimpica. « ... ed essi domeranno i pesci del mare e gli uccelli del cielo e gli animali e la terra intera e tutti gli esseri che strisciano sulla terra » [1]. « O Zeus, padre

[1] *Genesi*, I, 26.

Zeus, tuo è il dominio del cielo, e tu sorvegli dall'alto le opere degli uomini, giuste e malvage, e anche l'arroganza degli animali, e ti sta a cuore la rettitudine »[1]. « Poiché le cose stanno cosí, che uno espia subito e un altro piú tardi; ma anche se uno dovesse sfuggire e la minacciosa fatalità degli dèi non dovesse raggiungerlo subito, essa finisce infallibilmente per realizzarsi, e innocenti devono pagare il misfatto, i suoi figli o una generazione ulteriore »[2]. Davanti agli dèi si afferma solo chi si sottomette senza residui. L'emergere del soggetto è pagato col riconoscimento del potere come principio di tutti i rapporti. Di fronte all'unità di questa ragione la divisione fra dio e uomo appare davvero irrilevante, come la ragione impassibile ha fatto notare fin dalla piú antica critica omerica. Come signori della natura, dio creatore e spirito ordinatore si assomigliano. La somiglianza dell'uomo con Dio consiste nella sovranità sull'esistente, nello sguardo padronale, nel comando.

Il mito trapassa nell'illuminismo e la natura in pura oggettività. Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraniazione da ciò su cui lo esercitano. L'illuminismo si rapporta alle cose come il dittatore agli uomini: che conosce in quanto è in grado di manipolarli. Lo scienziato conosce le cose in quanto è in grado di farle. Cosí il loro *in-sé* diventa *per-lui*. Nella trasformazione l'essenza delle cose si rivela ogni volta come la stessa: come sostrato del dominio. Questa identità fonda e costituisce l'unità della natura. Che era altrettanto poco presupposta dall'evocazione magica, come l'unità del soggetto. I riti dello sciamano si rivolgeva al vento, alla pioggia, al serpente esterno, o al demone nel malato, e non a materie o campioni. E non era lo spirito uno e identico a praticare la magia: esso variava secondo le maschere di culto, che dovevano somigliare ai diversi spiriti. La magia è falsità sanguinosa, ma in essa non si ha ancora quella negazione apparente del dominio per cui il dominio stesso, trasformato in pura verità, si pone alla base del mondo caduto in suo potere. Il mago si rende simile ai

[1] Archiloco, fr. 87.
[2] Solone, fr. 13, vv. 25 sgg.

demoni; per spaventarli o per placarli, si atteggia in pose orribili o mansuete. Benché il suo ufficio sia la ripetizione, non si è ancora proclamato – come l'uomo civile, per cui i modesti terreni di caccia si ridurranno al cosmo unitario, alla sintesi di ogni possibilità di preda – copia ed immagine del potere invisibile. Solo in quanto è (si ritiene) fatto a immagine di quel potere, l'uomo consegue l'identità del Sé, che non può perdersi nell'identificazione con altro, ma si possiede, una volta per tutte, come maschera impenetrabile. È l'identità dello spirito, e il suo correlato, l'unità della natura, a cui soccombe la folla delle qualità. La natura squalificata diventa materia caotica, oggetto di pura suddivisione, e il Sé onnipotente mero avere, astratta identità. Nella magia la sostituibilità è specifica. Ciò che accade alla lancia del nemico, ai suoi capelli, al suo nome, è fatto anche alla persona; la vittima sacrificale viene massacrata al posto del dio. La sostituzione nel sacrificio è un progresso verso la logica discorsiva. Anche se la cerva che bisognava sacrificare per la figlia, o l'agnello che bisognava offrire per il primo nato, dovevano avere ancora qualità specifiche, rappresentavano però già la specie, avevano già l'accidentalità arbitraria del campione. Ma il carattere sacro dell'*hic et nunc*, l'unicità dell'eletto, che anche il sostituto viene ad assumere, lo distingue radicalmente, lo rende, anche nello scambio, insostituibile. A ciò mette fine la scienza. Non c'è, in essa, sostituibilità specifica: vittime sí, ma nessun dio. La sostituibilità si rovescia in fungibilità universale. Un atomo non è disgregato in sostituzione, ma come *specimen* della materia, e non è in luogo o in rappresentanza, ma frainteso come mero esemplare, che il coniglio percorre la *via crucis* del laboratorio. Proprio perché, nella scienza funzionale, le differenze sono cosí labili che tutto scompare nella materia unica, l'oggetto scientifico si fossilizza; e (al confronto) il rigido rituale di una volta appare duttile, poiché sostituiva ancora, ad una cosa, un'altra cosa. Il mondo della magia conteneva ancora differenze, le cui tracce sono sparite anche nella forma linguistica [1]. Le molteplici affinità fra

[1] Cfr. per esempio ROBERT H. LOWIE, *An Introduction to Cultural Anthropology*, New York 1940, pp. 344 sgg.

ciò che è vengono cacciate dall'unico rapporto fra il soggetto datore e l'oggetto privo di senso, fra il significato razionale e il portatore accidentale di esso. Nella fase magica sogno ed immagine non erano considerati solo come un segno della cosa, ma erano uniti ad essa dalla somiglianza o dal nome. Non è un rapporto d'intenzionalità, ma di affinità. La magia è, come la scienza, rivolta a scopi, ma li persegue mediante la mimesi, non in un crescente distacco dall'oggetto. Essa non riposa affatto sull'« onnipotenza dei pensieri », che il primitivo si attribuirebbe come il nevrotico [1]; non ci può essere « sopravvalutazione dei processi psichici nei confronti della realtà » dove pensiero e realtà non sono radicalmente separati. L'« inflessibile fiducia nella possibilità di dominare il mondo » [2] che Freud attribuisce anacronisticamente alla magia, corrisponde solo al dominio del mondo secondo il principio di realtà ad opera della scienza posata e matura. Perché le pratiche localizzate dello stregone cedessero il posto alla tecnica industriale universalmente applicabile, era prima necessario che i pensieri si rendessero indipendenti dagli oggetti, come avviene nell'Io conforme alla realtà.

Come totalità linguisticamente sviluppata, che mette in ombra, con la sua pretesa di verità, la fede mitica piú antica, le religioni popolari, il mito solare, patriarcale, è già illuminismo, con cui l'illuminismo filosofico può misurarsi sullo stesso piano. Ora gli è resa la pariglia. La mitologia stessa ha avviato il processo senza fine dell'illuminismo, dove, con ineluttabile necessità, ogni concezione teoretica determinata cade sotto l'accusa distruttiva di essere solo una fede, finché anche i concetti di spirito, di verità, e perfino di illuminismo, vengono relegati tra la magia animistica. Il principio della necessità fatale onde periscono gli eroi del mito, e che si svolge come logica conseguenza dal verdetto oracolare, non domina soltanto – purificato fino alla coerenza della logica formale – in ogni sistema razionalistico della filosofia occidentale, ma *sulla* successione stessa dei sistemi, che comincia con la gerarchia degli

[1] Cfr. FREUD, *Totem und Tabu*, in *Gesammelte Werke*, X, pp. 106 sgg.
[2] *Ibid.*, p. 110.

dèi e, in un permanente crepuscolo degli idoli, tramanda, come contenuto identico, l'ira per la mancanza di onestà [1]. Come i miti fanno già opera illuministica, cosí l'illuminismo, ad ogni passo, si impiglia piú profondamente nella mitologia. Riceve ogni materia dai miti per distruggerli, e, come giudice, incorre a sua volta nell'incantesimo mitico. Vuole sfuggire al processo fatale della rappresaglia, esercitando la rappresaglia sul processo stesso. Nei miti ogni evento deve pagare per il fatto di essere accaduto. E cosí nell'illuminismo: il fatto si annulla appena è avvenuto. La legge dell'uguaglianza di azione e reazione affermava il potere della ripetizione su tutto ciò che esiste molto tempo dopo che gli uomini si erano liberati dell'illusione di identificarsi, mediante la ripetizione, con la realtà ripetuta, e di sottrarsi cosí al suo potere. Ma quanto piú scompare l'illusione magica, e tanto piú spietatamente la ripetizione, sotto il nome di legalità, fissa l'uomo nel ciclo avendo oggettivato il quale nella legge di natura egli si crede garantito come libero soggetto. Il principio d'immanenza, la spiegazione di ogni accadere come ripetizione, che l'illuminismo sostiene contro la fantasia mitica, è quello stesso del mito. L'arida saggezza per cui non c'è nulla di nuovo sotto il sole, perché tutte le carte dell'assurdo gioco sono state giocate, tutti i grandi pensieri sono già stati pensati, le scoperte possibili si possono costruire a priori, e gli uomini sono condannati all'autoconservazione per adattamento, quest'arida saggezza non fa che riprodurre la fantastica che respinge: la ratifica del destino, che ripristina continuamente, per contrappasso, ciò che già era. Ciò che potrebbe essere altrimenti, viene livellato. Tale il verdetto che erige criticamente i confini dell'esperienza possibile. Il prezzo dell'identità di tutto con tutto è che nulla può essere identico con se stesso. L'illuminismo dissolve il torto della vecchia inuguaglianza, il dominio immediato, ma lo eterna nell'universale mediazione, che rapporta ogni ente ad ogni altro. Esso fa ciò che Kierkegaard cita a lode della sua etica protestante e che ap-

[1] Si allude all'accusa di scorrettezza, disonestà e mancanza di buona fede, rivolta dai positivisti ai filosofi metafisici, e in generale da ogni pensiero « illuministico » ai sistemi filosofici precedenti [*N. d. T.*].

pare già, nel ciclo delle leggende di Ercole, come uno degli archetipi del potere mitico: recide l'incommensurabile. Non solo le qualità vengono dissolte nel pensiero, ma gli uomini sono costretti alla conformità reale. Il vantaggio che il mercato non si cura della nascita è stato pagato, dal soggetto dello scambio, con la necessità di lasciar modellare le possibilità conferitegli dalla nascita dalla produzione delle merci che si possono acquistare sul mercato. Gli uomini hanno avuto in dono un Sé proprio e particolare e diverso da tutti gli altri, solo perché diventasse tanto piú sicuramente identico. Ma poiché esso non si adeguò mai del tutto, l'illuminismo ha sempre simpatizzato, anche durante il periodo liberale, con la costrizione sociale. L'unità del collettivo manipolato consiste nella negazione di ogni singolo; è una beffa rivolta a quella società che potrebbe fare dell'individuo un individuo. L'orda, di cui ritorna certamente il nome nell'organizzazione della *Hitlerjugend*, non è una ricaduta nell'antica barbarie, ma il trionfo dell'uguaglianza repressiva, il dispiegarsi dell'uguaglianza giuridica in ingiustizia tramite gli uguali. Il mito di cartapesta dei fascisti si rivela come l'autentico della preistoria, proprio in quanto il vero scrutava la rappresaglia, mentre il falso la esegue ciecamente sulle vittime. Ogni tentativo di spezzare la costrizione naturale spezzando la natura, cade tanto piú profondamente nella coazione naturale. È questo il corso della civiltà europea. L'astrazione, lo strumento dell'illuminismo, opera coi suoi oggetti come il destino di cui elimina il concetto: come liquidazione. Sotto il dominio livellatore dell'astratto, che rende tutto ripetibile nella natura, e dell'industria, per cui esso lo prepara, i liberati stessi finirono per diventare quella « truppa » in cui Hegel [1] ha mostrato il risultato dell'illuminismo.

Il distacco del soggetto dall'oggetto, premessa dell'astrazione, è fondato nel distacco dalla cosa, a cui il padrone perviene mediante il servitore. I canti di Omero e gli inni del Rigveda provengono dall'epoca del dominio terriero e delle rocche, dove un bellicoso popolo di domi-

[1] *Phänomenologie des Geistes* cit., p. 424.

natori si insedia sulla massa degli indigeni vinti [1]. Il dio supremo fra gli dèi nacque con questo mondo borghese, dove il re, condottiero della nobiltà armata, costringe i vinti alla gleba, mentre medici, indovini, artigiani e mercanti provvedono ai traffici. Con la fine del nomadismo l'ordine sociale si è costituito sulla base della proprietà stabile. Dominio e lavoro si separano. Un proprietario come Odisseo « dirige da lontano un personale numeroso e minutamente differenziato di bovari, pecorai, porcai e servitori. La sera, dopo aver visto dal suo castello la campagna accendersi di mille fuochi, può mettersi tranquillamente a dormire: sa che i suoi bravi servitori vegliano, per tener lontane le bestie feroci, e per cacciare i ladri dai recinti affidati alla loro custodia » [2]. L'universalità delle idee, sviluppata dalla logica discorsiva, il dominio nella sfera del concetto, si eleva sulla base del dominio reale. Nella sostituzione dell'eredità magica, delle vecchie e confuse rappresentazioni, con l'unità concettuale, si esprime il nuovo ordinamento, determinato dai liberi e organizzato dal comando. Il Sé, che ha appreso l'ordine e la subordinazione alla scuola della sottomissione del mondo esterno, ha presto identificato la verità in generale col pensiero disponente, senza le salde distinzioni del quale essa non potrebbe sussistere. Esso ha bandito, con la magia mimetica, la conoscenza che coglie effettivamente l'oggetto. Tutto il suo odio è rivolto all'immagine della preistoria superata e alla sua immaginaria felicità. Le divinità ctoniche degli aborigeni sono relegate nell'inferno in cui la terra stessa si trasforma sotto la religione solare e luminosa di Indra e di Zeus.

Ma cielo e inferno erano strettamente legati. Come il nome di Zeus spettava insieme – in culti che non si escludevano reciprocamente – a un dio sotterraneo e a un dio della luce [3], come gli dèi dell'Olimpo in-

[1] Cfr. W. KIRFEL, *Geschichte Indiens*, in *Propyläenweltgeschichte*, III, pp. 261 sgg., e G. GLOTZ, *Histoire Greque*, I, in *Histoire Ancienne*, Paris 1938, pp. 137 sgg.

[2] G. GLOTZ, *op. cit.*, p. 140.

[3] Cfr. KURT ECKERMANN, *Jahrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie*, Halle 1845, I, p. 241; e O. KERN, *Die Religion der Griechen*, Berlin 1926, I, pp. 181 sgg.

trattenevano rapporti di ogni genere con le divinità ctoniche, cosí le buone e le cattive potenze, la salute e il malanno, non erano nettamente separate fra loro. Erano connesse come il sorgere e il perire, la vita e la morte, l'estate e l'inverno. Nel mondo luminoso della religione greca perdura la torbida indistinzione del principio religioso, che nelle prime fasi note dell'umanità era venerato come *mana*. In forma primaria, indifferenziata, è tutto ciò che è sconosciuto, estraneo; ciò che trascende l'ambito dell'esperienza; ciò che, nelle cose, è piú che la loro realtà già nota. Ciò che il primitivo sente in esse come soprannaturale, non è una sostanza spirituale opposta a quella materiale, ma la complicazione del naturale rispetto al singolo membro. Il grido di terrore con cui è esperito l'insolito, diventa il suo nome. Che fissa la trascendenza dell'ignoto rispetto al noto e quindi il brivido come sacro. Lo sdoppiamento della natura in apparenza ed essenza, azione e forza, che solo rende possibile il mito, come pure la scienza, nasce dalla paura dell'uomo, la cui espressione diventa una spiegazione. Non è che l'anima venga « trasferita » nella natura, come sostiene l'interpretazione psicologistica; *mana*, lo spirito che muove, non è una proiezione, ma l'eco della strapotenza reale della natura nelle deboli anime dei selvaggi. La separazione di animato e inanimato, l'attribuzione di determinati luoghi a demoni e divinità, deriva già da questo preanimismo. In cui è già implicita la separazione di soggetto e oggetto. Se l'albero non è piú considerato solo come albero, ma come testimonianza di qualcos'altro, come sede del *mana*, la lingua esprime la contraddizione, che una cosa, cioè, è se stessa e insieme qualcos'altro da ciò che è, identica e non identica [1]. Tramite la divinità il linguaggio diventa, da tautologia, linguaggio. Il concetto, che si ama definire come unità caratteristica di ciò che è compreso sotto di esso, è stato invece, fin dall'inizio, un prodotto del pensiero dialettico, dove ogni cosa è ciò che è solo in quanto diventa ciò

[1] Hubert e Mauss descrivono cosí il contenuto rappresentativo della « simpatia », della mimesi: « L'un est le tout, tout est dans l'un, la nature triomphe de la nature » (H. HUBERT e M. MAUSS, *Théorie générale de la magie*, in « L'Année Sociologique », 1902-903, p. 100).

che non è. È stata questa la forma originaria di determinazione oggettivante, onde concetto e cosa si sono disgiunti reciprocamente, della stessa determinazione che è già molto avanzata nell'epopea omerica, e che si capovolge nella moderna scienza positiva. Ma questa dialettica rimane impotente nella misura in cui si sviluppa dal grido di terrore, che è la duplicazione, la tautologia del terrore stesso. Gli dèi non possono togliere all'uomo la paura di cui i loro nomi sono l'eco impietrita. L'uomo s'illude di essersi liberato dalla paura quando non c'è piú nulla di ignoto. Ciò determina il corso della demitizzazione, dell'illuminismo che identifica il vivente col non-vivente come il mito il non-vivente col vivente. L'illuminismo è l'angoscia mitica radicalizzata. La pura immanenza positivistica, che è il suo ultimo prodotto, non è che un tabú per cosí dire universale. Non ha da esserci piú nulla *fuori*, poiché la semplice idea di un *fuori* è la fonte genuina dell'angoscia. Se la vendetta del primitivo per l'assassinio di uno dei suoi si poteva a volte placare accogliendo l'omicida nella propria famiglia [1], significava, l'una cosa come l'altra, l'assorbimento dell'altrui sangue nel proprio, la restaurazione dell'immanenza. Il dualismo mitico non conduce oltre l'ambito dell'esistente. Il mondo penetrato e dominato dal *mana*, e anche quello del mito indiano e greco, sono eternamente uguali e senza uscita. Ogni nascita è pagata con la morte, ogni felicità con la disgrazia. Uomini e dèi possono cercare, nell'intervallo a loro disposizione, di distribuire le sorti secondo criteri diversi dal cieco corso del destino: da ultimo l'esistente, la realtà, trionfa su di loro. Anche la loro giustizia, strappata al fato, reca i suoi lineamenti; essa corrisponde allo sguardo che gli uomini (i primitivi come i greci e i barbari) gettano, da una società di oppressione e di miseria, sul mondo circostante. Colpa ed espiazione, felicità e sventura, sono cosí, per la giustizia mitica come per quella razionale, i membri di un'equazione. La giustizia si perde nel diritto. Lo sciamano esorcizza l'essere pericoloso con la sua stessa immagine. Il suo strumento è l'uguaglianza. Quella stessa uguaglianza

[1] Cfr. WESTERMARCK, *Ursprung der Moralbegriffe*, Leipzig 1913, I, p. 402.

che regola, nella civiltà, la pena e il merito. Anche le rappresentazioni mitiche si possono ricondurre, senza residui, a rapporti naturali. Come la costellazione dei gemelli, con tutti gli altri simboli della dualità, rinvia al ciclo ineluttabile della natura, come esso ha il suo segno antichissimo nell'uovo da cui sono usciti, cosí la bilancia nella mano di Zeus, che simboleggia la giustizia di tutto il mondo patriarcale, rimanda alla nuda natura. Il passaggio dal caos alla civiltà, dove i rapporti naturali non esercitano piú direttamente il loro potere, ma attraverso la coscienza degli uomini, nulla ha mutato al principio dell'uguaglianza. Anzi, gli uomini hanno pagato proprio questo passaggio con l'adorazione di ciò a cui prima – come tutte le altre creature – erano semplicemente soggetti. Prima i feticci sottostavano alla legge dell'uguaglianza. Ora l'uguaglianza diventa essa stessa un feticcio. La benda sugli occhi della giustizia non significa solo che non bisogna interferire nel suo corso, ma che il diritto non nasce dalla libertà.

La dottrina dei sacerdoti era simbolica nel senso che, in essa, segno e immagine coincidevano. Come attestano i geroglifici, la parola ha adempiuto, in origine, anche alla funzione d'immagine. Questa funzione è passata ai miti. I miti, come i riti magici, intendono la natura che si ripete. Essa è l'anima del simbolico: un essere o un processo che è rappresentato come eterno, perché deve ridiventare continuamente evento nell'esecuzione del simbolo. Inesauribilità, ripetizione senza fine, permanenza dell'oggetto significato, non sono solo attributi di tutti i simboli, ma il loro stesso, vero contenuto. I racconti della creazione, dove il mondo esce dalla madre primigenia, dalla vacca o dall'uovo, sono, in antitesi alla *Genesi* biblica, simbolici. L'ironia degli antichi sugli dèi troppo umani non colpiva l'essenziale. L'individualità non esaurisce l'essenza degli dèi. Essi avevano ancora in sé qualcosa del *mana*: incarnavano la natura come potere universale. Coi loro tratti preanimistici essi affiorano direttamente nell'illuminismo. Sotto il verecondo involucro della *chronique scandaleuse* dell'Olimpo si era già sviluppata la dottrina della mescolanza, della pressione e dell'urto degli

elementi, che si stabilí ben presto come scienza e ridusse i miti a creazioni della fantasia. Con la netta separazione di scienza e poesia la divisione del lavoro, già operata per loro mezzo, si estende al linguaggio. Come segno, la parola passa alla scienza; come suono, come immagine, come parola vera e propria, viene ripartita fra le varie arti, senza che si possa piú ripristinare mediante la loro addizione, sinestesia o « arte totale » [1]. Come segno, il linguaggio deve limitarsi ad essere calcolo; per conoscere la natura, deve abdicare alla pretesa di somigliarle. Come immagine, deve limitarsi ad essere copia: per essere interamente natura, abdicare alla pretesa di conoscerla. Col progresso dell'illuminismo solo le opere d'arte genuine hanno potuto sottrarsi alla semplice imitazione di ciò che è già. L'antitesi corrente di arte e scienza, che le separa fra loro come « settori culturali », per renderle entrambe, come tali, amministrabili, le fa trapassare alla fine, proprio nella loro qualità di opposti, in virtú delle loro stesse tendenze, l'una nell'altra. La scienza, nella sua interpretazione neopositivistica, diventa estetismo, sistema di segni assoluti, privo di ogni intenzione che lo trascenda: diventa, insomma, quel « gioco » in cui i matematici hanno fieramente affermato da tempo risolversi la loro attività. Ma l'arte della riproduzione integrale si è votata, fin nelle sue tecniche, alla scienza positivistica. Essa diventa, infatti, mondo ancora una volta, duplicazione ideologica, docile riproduzione. La separazione di segno e immagine è inevitabile. Ma se è ipostatizzata con ingenuo compiacimento, ognuno dei due principî isolati tende alla distribuzione della verità.

L'abisso che si è aperto in questa separazione, è stato individuato e trattato dalla filosofia nel rapporto di intuizione e concetto, e a piú riprese, ma invano, essa ha cercato di colmarlo: essa è definita, anzi, proprio da questo tentativo. Per lo piú, è vero, essa si è messa dalla parte da cui prende nome. Platone ha bandito la poesia con lo stesso gesto con cui il positivismo bandisce la dottrina delle idee. Con la sua arte celebrata Omero non ha compiuto riforme pubbliche o private,

[1] *Gesamtkunst*: allusione a Wagner [*N. d. T.*].

non ha vinto una guerra o fatto una sola scoperta. Non ci risulta che un folto stuolo di seguaci lo abbia onorato ed amato. L'arte deve ancora provare la sua utilità [1]. L'imitazione è proscritta da lui come dagli ebrei. Ragione e religione mettono al bando il principio della magia [2]. Anche nel distacco dalla realtà, nella rinuncia dell'arte, esso rimane disonorante; chi lo pratica è un vagabondo, un nomade sopravvissuto, che non troverà mai patria fra coloro che sono divenuti stabili. Non si deve piú influire sulla natura assimilandosi ad essa, ma bisogna dominarla col lavoro. L'opera d'arte ha ancora in comune con la magia il fatto di istituire un cerchio proprio e in sé concluso, che si sottrae al contesto della realtà profana, e in cui vigono leggi particolari. Come il primo atto del mago nella cerimonia era quello di definire ed isolare, da tutto il mondo circostante, il luogo in cui dovevano agire le forze sacre, cosí, in ogni opera d'arte, il suo ambito si stacca nettamente dalla realtà. Proprio la rinuncia all'azione esterna, con cui l'arte si separa dalla simpatia magica, ritiene tanto piú profondamente l'eredità della magia. Essa mette la pura immagine a contrasto con la realtà fisica, di cui l'immagine riprende e custodisce gli elementi. È nel senso dell'opera d'arte, nell'apparenza estetica, essere ciò a cui dava luogo, nell'incantesimo del primitivo, l'evento nuovo e tremendo: l'apparizione del tutto nel particolare. Nell'opera d'arte si compie ancora una volta lo sdoppiamento per cui la cosa appariva come alcunché di spirituale, come estrinsecazione del *mana*. Ciò costituisce la sua « aura ». Come espressione della totalità, l'arte pretende alla dignità dell'assoluto. Ciò indusse, a volte, la filosofia ad assegnarle il primato sulla conoscenza concettuale. L'arte comincia, secondo Schelling, dove il sapere pianta l'uomo in asso. Essa è per lui « il modello della scienza, e dove è l'arte, la scienza deve ancora arrivare » [3]. La separazione di immagine e segno viene, secondo la sua dottrina, « interamente abolita da ogni singola rappresentazione

[1] Cfr. il decimo libro della *Repubblica*.
[2] Intendi: l'imitazione [*N. d. T.*].
[3] *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, parte V, in *Werke, Erste Abteilung*, II, p. 623.

artistica »[1]. A questa fiducia nell'arte il mondo borghese fu disposto solo di rado. Quando pose dei limiti al sapere, ciò non avvenne, di regola, per far posto all'arte, ma alla fede. Con cui la religiosità militante della nuova età – Torquemada, Lutero, Maometto – ha preteso di conciliare spirito e realtà. Ma la fede è un concetto privativo: si distrugge come fede, se non espone continuamente il suo contrasto col sapere o la sua concordia con esso. Dovendo fare assegnamento sui limiti del sapere, è limitata anch'essa. Il tentativo della fede, nel protestantesimo, di trovare il principio trascendente della verità, senza il quale non c'è fede, come nella preistoria, direttamente nella parola, e di restituire a questa il suo potere simbolico, è stato pagato con l'obbedienza alla lettera, e non certo alla lettera sacra. Restando sempre legata al sapere, in un rapporto ostile o amichevole, la fede perpetua la separazione nella lotta per superarla: il suo fanatismo è il segno della sua falsità, l'ammissione oggettiva che credere *solo* significa già non credere *piú*. La cattiva coscienza è la sua seconda natura. Nella segreta coscienza del difetto da cui è fatalmente viziata, della contraddizione che le è immanente, di voler fare un mestiere della conciliazione, è il motivo per cui ogni onestà soggettiva dei credenti è sempre stata irascibile e pericolosa. Gli orrori del ferro e del fuoco, controriforma e riforma, non furono gli eccessi, ma la realizzazione del principio della fede. La fede si mostra continuamente dello stesso stampo della storia universale a cui vorrebbe comandare; diventa anzi, nell'epoca moderna, il suo strumento favorito, la sua astuzia particolare. Inarrestabile non è solo l'illuminismo del secolo decimottavo, come è stato riconosciuto da Hegel, ma, come nessuno meglio di lui ha saputo, il movimento stesso del pensiero. Nella conoscenza piú infima, come ancora nella piú alta, è implicita quella della sua distanza dalla verità, che fa dell'apologeta un mentitore. La paradossia della fede degenera infine nella truffa, nel mito del ventesimo secolo, e la sua irrazionalità in un dispositivo razio-

[1] *Werke, Erste Abteilung*, II, p. 626.

nale in mano agli assolutamente spregiudicati [1], che guidano già la società verso la barbarie.

Fin da quando il linguaggio entra nella storia, i suoi padroni sono sacerdoti e maghi. Chi offende i simboli cade, in nome dei poteri soprannaturali, in balia di quelli terrestri, rappresentati da quegli organi appositi della società. Che cosa ci sia stato prima, è oscuro. Il brivido da cui nasce il *mana* era già sancito, almeno dai piú anziani della tribú, dovunque il *mana* appare nell'etnologia. Il *mana* fluido, eterogeneo, viene consolidato e materializzato con violenza da uomini. Presto i maghi popolano ogni località di emanazioni, e coordinano, alla molteplicità dei dominî sacrali, quella dei riti. Essi sviluppano, col mondo degli spiriti e le sue caratteristiche, il proprio sapere professionale e la propria autorità. Il sacro si trasmette ai maghi che sono in rapporto con esso. Nelle prime fasi, ancora nomadi, i membri della tribú prendono ancora parte autonoma all'azione esercitata sul corso naturale. Gli uomini scovano la selvaggina, le donne svolgono il lavoro che può aver luogo senza un rigido comando. Quanta violenza abbia preceduto l'assuefazione anche a un ordine cosí semplice, è impossibile stabilire. In esso il mondo è già diviso nella sfera del potere e in una sfera profana. Già in esso il corso naturale, come emanazione del *mana*, è elevato a norma che esige sottomissione. Ma se il selvaggio nomade, nonostante ogni sottomissione, prendeva ancora parte all'incantesimo che la delimitava, e si travestiva nella selvaggina per sorprenderla, in epoche successive il commercio con gli spiriti e la sottomissione sono ripartiti fra classi diverse dell'umanità: il potere da una parte, l'obbedienza dall'altra. I processi naturali, eternamente uguali e ricorrenti, vengono inculcati ai sudditi – da tribú straniere o dalle proprie cricche dirigenti – come tempo o cadenza lavorativa, al ritmo della clava e del randello, che rimbomba in ogni tamburo barbarico, in ogni monotono rituale. I simboli prendono l'aspetto di feticci. Il loro contenuto, la ripetizione della natura, si rivela poi sempre, in seguito, come la permanenza – da essi in qual-

[1] *Aufgeklärten*: letteralmente « illuminati » [*N. d. T.*].

che modo rappresentata – della costrizione sociale. Il brivido oggettivato in un'immagine fissa diventa l'emblema del dominio consolidato di gruppi privilegiati. Ma tali restano anche i concetti generali, anche quando si sono liberati di ogni aspetto figurativo. La forma stessa deduttiva della scienza riflette coazione e gerarchia. Come le prime categorie rappresentavano indirettamente la tribú organizzata e il suo potere sopra il singolo, cosí l'intero ordine logico – dipendenza, connessione, estensione e combinazione dei concetti – è fondato sui rapporti corrispondenti della realtà sociale, sulla divisione del lavoro [1]. Ma questo carattere sociale delle forme di pensiero non è, come vuole Durkheim, espressione di solidarietà sociale, ma attesta invece l'impenetrabile unità di società e dominio. Il dominio conferisce maggior forza e consistenza al tutto sociale in cui si stabilisce. La divisione del lavoro, a cui il dominio dà luogo sul piano sociale, serve al tutto dominato per autoconservarsi. Ma cosí il tutto come tale, l'attuazione della ragione ad esso immanente, diventa necessariamente attuazione del particolare [2]. Il dominio si oppone al singolo come l'universale, come la ragione nella realtà. Il potere di tutti i membri della società, a cui, in quanto tali, non rimane altra via, si somma continuamente – mediante la divisione del lavoro ad essi imposta – nella realizzazione del tutto, la cui razionalità risulta a sua volta moltiplicata. Ciò che tutti subiscono ad opera di pochi, si compie sempre come sopraffazione di singoli da parte di molti: e l'oppressione della società ha sempre anche il carattere di un'oppressione da parte del collettivo. È questa unità di collettività e dominio, e non l'universalità sociale immediata (la solidarietà), che si deposita nelle forme di pensiero. I concetti filosofici con cui Platone e Aristotele spiegano e espongono il mondo, sollevavano – con la loro pretesa di validità universale – i rapporti « fondati » da essi al grado della realtà vera. Essi uscivano, come dice Vico [3], dalla piazza del mer-

[1] Cfr. E. DURKHEIM, *De quelques formes primitives de classification*, in « l'Année Sociologique », IV (1903), pp. 66 sgg.

[2] Qui nel senso di « cattivo particolare » [*N. d. T.*].

[3] *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, in G. VICO, *Opere*, a cura di F. Nicolini, Napoli 1953, p. 832.

cato di Atene; e riflettevano con uguale purezza le leggi della fisica, l'uguaglianza dei cittadini di pieno diritto e l'inferiorità di donne, bambini e schiavi. Il linguaggio stesso conferiva, ai rapporti di dominio, l'universalità che aveva assunto come mezzo di comunicazione di una società civile. L'enfasi metafisica, la sanzione mediante idee e norme, non era che l'ipostasi della durezza esclusiva che i concetti dovevano necessariamente assumere ovunque la lingua univa la comunità dei signori nell'esercizio del comando. Ma in questa funzione di rafforzamento del potere sociale del linguaggio, le idee diventarono tanto piú superflue quanto piú quel potere cresceva, e il linguaggio scientifico ha dato loro il colpo di grazia. La suggestione – che ha ancora qualcosa dello spavento ispirato dal feticcio – non era tanto nell'apologia cosciente. L'unità di collettività e dominio si rivela piuttosto nell'universalità che il cattivo contenuto assume necessariamente nel linguaggio, sia metafisico che scientifico. L'apologia metafisica tradiva l'ingiustizia dell'esistente almeno nell'incongruenza di concetto e realtà. Nell'imparzialità del linguaggio scientifico l'impotente ha perso del tutto la forza di esprimersi, e solo l'esistente trova il suo segno neutrale. Questa neutralità è piú metafisica della metafisica. Infine l'illuminismo ha consumato non solo i simboli, ma anche i loro successori, i concetti universali, e non ha lasciato altro, della metafisica, che la paura del collettivo dalla quale essa è nata. Avviene ai concetti, davanti all'illuminismo, come ai *rentiers* davanti ai *trusts* industriali: nessuno di loro può sentirsi tranquillo. Se il positivismo logico ha dato ancora una *chance* alla *chance* [1], quello etnologico la equipara già all'essenza [2]. « Nos idées vagues de chance et de quintessence sont de pâles survivances de cette notion beaucoup plus riche » [3], ossia della sostanza magica.

L'illuminismo, come nominalistico, si arresta davanti al *nomen*, al concetto inesteso, puntuale, al nome proprio. Non è piú possibile

[1] Al concetto di *chance*, di probabilità [*N. d. T.*].
[2] Al concetto di essenza [*N. d. T.*].
[3] HUBERT e MAUSS, *op. cit.*, p. 118.

stabilire con certezza se, come è stato affermato da parte di alcuni [1], i nomi propri fossero in origine anche nomi di genere; è certo che, in ogni caso, essi non hanno ancora condiviso il destino di questi ultimi. La sostanzialità dell'io – negata da Hume e da Mach – non è la stessa cosa che il nome. Nella religione ebraica, in cui l'idea patriarcale assurge alla distruzione del mito, il vincolo fra il nome e l'essere è ancora riconosciuto nel divieto di pronunciare il nome di Dio. Il mondo disincantato dell'ebraismo concilia la magia negandola nell'idea di Dio. La religione ebraica non ammette parola che possa dare conforto alla disperazione di tutto ciò che è mortale. Essa annette una speranza solo al divieto di invocare come Dio ciò che non lo è, il finito come l'infinito, la menzogna come verità. Pegno di salvezza è l'astenersi da ogni fede che si sostituisca ad essa; la conoscenza è la denuncia dell'illusione. La negazione, peraltro, non è astratta. La negazione indiscriminata di ogni positivo, la formula stereotipa della nullità, come è applicata dal buddismo, passa sopra al divieto di chiamare l'assoluto per nome, non meno del suo opposto, il panteismo, o della sua caricatura, la scepsi borghese. Le spiegazioni del mondo come nulla o come tutto sono mitologie, e le vie garantite alla redenzione pratiche magiche sublimate. La soddisfazione di sapere tutto in anticipo e la trasfigurazione della negatività in redenzione sono forme false di resistenza all'inganno. Il diritto dell'immagine è salvato nella ferma esecuzione del suo divieto. Questa esecuzione, « negazione determinata » [2], non è garantita a priori – dalla sovrana superiorità del concetto astratto – contro le seduzioni dell'intuizione, come lo è lo scetticismo, che considera nullo il falso come il vero. La negazione determinata respinge le rappresentazioni imperfette dell'assoluto, gli idoli, non, come il rigorismo, opponendo loro l'idea alla cui stregua non reggono. La dialettica rivela piuttosto ogni immagine come scrittura, e insegna a leggere nei suoi caratteri l'ammissione della sua falsità, che la priva del suo potere e lo appropria alla verità.

[1] Cfr. TÖNNIES, *Philosophische Terminologie*, in *Psychologisch-Soziologische Ansicht*, Leipzig 1908, p. 31.
[2] HEGEL, *op. cit.*, p. 65.

Cosí il linguaggio diventa piú di un semplice sistema di segni. Nel concetto di negazione determinata, Hegel ha indicato un elemento che distingue l'illuminismo dalla corruzione positivistica a cui egli lo assegna. Ma finendo egli per elevare ad assoluto il risultato consaputo dell'intero processo della negazione: la totalità sistematica e storica, contravvenne al divieto e cadde a sua volta nella mitologia.

Ciò non è accaduto solo alla sua filosofia come apoteosi del pensiero in costante progresso, ma all'illuminismo stesso, alla sobrietà per cui esso crede di distinguersi da Hegel e dalla metafisica in generale. Poiché l'illuminismo è totalitario piú di qualunque sistema. Non in ciò che gli hanno sempre rimproverato i suoi nemici romantici – metodo analitico, riduzione agli elementi, riflessione dissolvente – è la sua falsità, ma in ciò che per esso il processo è deciso in anticipo. Quando, nell'operare matematico, l'ignoto diventa l'incognita di un'equazione, è già bollato come arcinoto prima ancora che ne venga determinato il valore. La natura è, prima e dopo la teoria dei quanti, ciò che bisogna concepire in termini matematici; anche ciò che non torna perfettamente, l'irrisolvibile e l'irrazionale, è stretto davvicino da teoremi matematici. Identificando in anticipo il mondo matematizzato fino in fondo con la verità, l'illuminismo si crede al sicuro dal ritorno del mito. Esso identifica il pensiero con la matematica. Essa viene, per cosí dire, emancipata, elevata ad istanza assoluta. « Un mondo infinito, qui un mondo di idealità, è concepito come tale che i suoi oggetti non divengono accessibili alla nostra coscienza singolarmente, imperfettamente e come per caso; ma un metodo razionale, sistematicamente unitario, finisce per raggiungere – in un progresso infinito – ogni oggetto nel suo pieno essere-in-sé... Nella matematizzazione galileiana della natura la *natura stessa* viene – sotto la guida della nuova matematica – idealizzata; diventa – in termini moderni – una molteplicità matematica »[1]. Il pensiero si reifica in un processo automatico che si svolge per conto proprio, gareggiando con la macchina che esso stesso produce perché

[1] EDMUND HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, in « Philosophia », Belgrado 1936, pp. 95-97.

lo possa finalmente sostituire. L'illuminismo [1] ha accantonato l'esigenza classica di pensare il pensiero – di cui la filosofia di Fichte è lo svolgimento radicale – perché essa lo distrae dall'imperativo di guidare la prassi, che, d'altra parte, lo stesso Fichte voleva realizzare. Il procedimento matematico è assurto, per cosí dire, a rituale del pensiero. Nonostante l'autolimitazione assiomatica, esso si pone come necessario e oggettivo: trasforma il pensiero in cosa, strumento, come esso stesso volentieri lo chiama. Ma con questa mimesi, onde il pensiero si livella al mondo, ciò che esiste di fatto è diventato a tal punto il solo, che anche l'ateismo incorre nella condanna formulata contro la metafisica. Per il positivismo, che è successo, come giudice, alla ragione illuminata, spaziare in mondi intelligibili non è piú semplicemente proibito, ma è un cicaleccio senza senso. Esso non ha bisogno – per sua fortuna – di essere ateo, perché il pensiero reificato non può nemmeno porre la questione. Il censore positivista lascia volentieri passare, come l'arte, il culto ufficiale, come un settore speciale ed extrateoretico di attività sociale; la negazione, che si affaccia con la pretesa di essere conoscenza, mai. La distanza del pensiero dal compito di imbandire ciò che è, l'uscita dal cerchio fatato della realtà, è – per lo spirito scientistico – follia e autodistruzione come per lo stregone primitivo l'uscita dal cerchio magico che ha tracciato per l'esorcismo; e in entrambi i casi si provvede affinché l'infrazione del tabú si risolva anche in realtà a danno del sacrilego. Il dominio della natura traccia il cerchio in cui la critica della ragion pura ha relegato il pensiero. Kant ha unito la tesi del suo faticoso e incessante progresso all'infinito all'insistenza inflessibile sulla sua insufficienza ed eterna limitazione. La risposta che egli ha dato è il verdetto di un oracolo. Non c'è essere al mondo che la scienza non possa penetrare, ma ciò che può essere penetrato dalla scienza non è l'essere. Cosí, secondo Kant, il giudizio filosofico mira al nuovo, ma non conosce mai nulla di nuovo, poiché ripete sempre e soltanto ciò

[1] Cfr. SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, II, p. 356, in *Werke*, ed. Deussen, V, p. 671.

che la ragione ha già posto nell'oggetto. Ma a questo pensiero, protetto e garantito – nei vari scomparti della scienza – dai sogni di un visionario, viene – poi – presentato il conto: il dominio universale sulla natura si ritorce contro lo stesso soggetto pensante, di cui non resta altro che quello stesso, eternamente uguale « Io penso » che deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni. Soggetto e oggetto si annullano entrambi. Il Sé astratto, il diritto di registrare e sistemare, non ha davanti a sé che l'astratto materiale, che non possiede altra proprietà che quella di fungere da sostrato a questo possesso. L'equazione di spirito e mondo finisce per risolversi, ma solo perché i due membri di essa si elidono reciprocamente. Nella riduzione del pensiero ad apparato matematico è implicita la consacrazione del mondo a misura di se medesimo. Ciò che appare un trionfo della razionalità soggettiva, la sottomissione di tutto ciò che è al formalismo logico, è pagato con la docile sottomissione della ragione a ciò che è dato senz'altro. Comprendere il dato come tale, non limitarsi a leggere, nei dati, le loro astratte relazioni spaziotemporali, per cui si possono prendere e maneggiare, ma intenderli invece come la superficie, come momenti mediati del concetto, che si adempiono solo nell'esplicazione del loro significato sociale, storico e umano – ogni pretesa della conoscenza viene abbandonata. Poiché essa non consiste solo nella percezione, nella classificazione e nel calcolo, ma proprio nella negazione determinante di ciò che è via via immediato. Mentre il formalismo matematico, che ha per mezzo il numero, la forma piú astratta dell'immediato, fissa il pensiero alla pura immediatezza. Si dà ragione a ciò che è di fatto, la conoscenza si limita alla sua ripetizione, il pensiero si riduce a tautologia. Quanto piú l'apparato teorico si asservisce tutto ciò che è, e tanto piú ciecamente si limita a riprodurlo. Cosí l'illuminismo ricade nella mitologia da cui non ha mai saputo liberarsi. Poiché la mitologia aveva riprodotto come verità, nelle sue configurazioni, l'essenza dell'esistente (ciclo, destino, dominio del mondo), e abdicato alla speranza. Nella pregnanza dell'immagine mitica, come nella chiarezza della formula scientifica, è confermata l'eternità di ciò che è di fatto, e la bruta realtà è proclamata il signi-

ficato che essa occlude. Il mondo come gigantesco giudizio analitico, il solo rimasto di tutti i sogni della scienza, è dello stesso stampo del mito cosmico, che associava al ratto di Persefone la vicenda della primavera e dell'autunno. L'unicità dell'evento mitico, che dovrebbe legittimare quello di fatto, è un inganno. In origine il ratto della dea faceva immediatamente tutt'uno col morire della natura. Esso si ripeteva ad ogni autunno, e anche la ripetizione non era una serie di eventi separati, ma ogni volta lo stesso. Consolidandosi la coscienza del tempo, l'evento fu relegato nel passato come unico, e si cercò di placare ritualmente – mediante il ricorso a ciò che era accaduto da lunghissima pezza – l'orrore della morte ad ogni ciclo stagionale. Ma la separazione è imponente. Una volta posto quel passato unico, il ciclo assume il carattere dell'inevitabile, e l'orrore promana dall'antico sull'intero accadere come sulla sua ripetizione pura e semplice. La sussunzione di ciò che è di fatto, vuoi sotto la preistoria favolosa, vuoi sotto il formalismo matematico, la relazione simbolica dell'attuale all'evento mitico nel rito o alla categoria astratta nella scienza, fa apparire il nuovo come predeterminato, che è cosí – in realtà – il vecchio. Senza speranza non è la realtà, ma il sapere che – nel simbolo fantastico o matematico – si appropria la realtà come schema e cosí la perpetua.

Nel mondo illuminato la mitologia è penetrata e trapassata nel profano. La realtà completamente epurata dai demóni e dai loro ultimi rampolli concettuali, assume, nella sua naturalezza tirata a lucido, il carattere numinoso che la preistoria assegnava ai demoni. Sotto l'etichetta dei fatti bruti l'ingiustizia sociale da cui essi nascono è consacrata, oggi, non meno sicuramente, come qualcosa di immutabile in eterno, quanto era sacrosanto e intoccabile lo stregone sotto la protezione dei suoi dèi. L'estraniazione degli uomini dagli oggetti dominati non è il solo prezzo pagato per il dominio: con la reificazione dello spirito sono stati stregati anche i rapporti interni fra gli uomini, anche quelli di ognuno con se stesso. Il singolo si riduce a un nodo o crocevia di reazioni e comportamenti convenzionali che si attendono praticamente da lui. L'animismo aveva vivificato le cose; l'industrialismo

reifica le anime. L'apparato economico dota automaticamente, prima ancora della pianificazione totale, le merci dei valori che decidono del comportamento degli uomini. Attraverso le innumerevoli agenzie della produzione di massa e della sua cultura, i modi obbligati di condotta sono inculcati al singolo come i soli naturali, decorosi e ragionevoli. Egli si determina piú solo come una cosa, come elemento statistico, come *success or failure*. Il suo criterio è l'autoconservazione, l'adeguazione riuscita o no all'oggettività della sua funzione e ai moduli che le sono fissati. Tutto il resto, l'idea o criminalità, apprende la forza del collettivo, che fa buona guardia dalla scuola al sindacato. Ma anche il collettivo minaccioso è solo una superficie fallace dietro cui si nascondono i poteri che ne manipolano la violenza. La sua brutalità, che tiene il singolo a posto, rappresenta altrettanto poco la vera qualità degli uomini come il valore quella degli oggetti di consumo. L'aspetto satanicamente deformato che le cose e gli uomini hanno assunto alla luce chiara della conoscenza spregiudicata, rinvia al dominio, al principio che operò già la specificazione del *mana* negli spiriti e nelle divinità e che invischiava lo sguardo nei miraggi degli stregoni. La fatalità, con cui la preistoria sanciva la morte incomprensibile, trapassa nella realtà comprensibile senza residui. Il panico meridiano, in cui gli uomini si rendevano improvvisamente conto della natura come totalità, ha il suo corrispettivo in quello che, oggi, è pronto a scoppiare ad ogni istante: gli uomini attendono che il mondo senza uscita sia messo in fiamme da una totalità che essi stessi sono e su cui nulla possono.

L'illuminismo prova un orrore mitico per il mito. Di cui esso avverte la presenza non solo in concetti e termini confusi, come crede la critica semantica, ma in ogni espressione umana, in quanto non abbia un posto nel quadro teleologico dell'autoconservazione. La proposizione spinoziana « Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum » [1], è la vera massima di ogni civiltà occidentale, in cui

[1] *Ethica*, Pars IV, Propos. XXII, Coroll.

si placano le divergenze religiose e filosofiche della borghesia. Il Sé, che dopo la metodica estinzione di ogni segno naturale, concepito come mitico, non doveva piú essere corpo, né sangue, né anima, e nemmeno io naturale, costituí – sublimato a soggetto trascendentale o logico – il punto di riferimento della ragione, dell'istanza legiferante dell'agire. Chi si affida alla vita direttamente, senza rapporto razionale all'autoconservazione, ricade, secondo il giudizio dell'illuminismo come del protestantesimo, allo stadio preistorico. L'impulso in sé è mitico come la superstizione; servire un dio che non è postulato dal Sé, assurdo come l'ubriachezza. Il progresso ha riservato la stessa sorte all'una e all'altra: all'adorazione e alla caduta nell'essere immediatamente naturale; ha colpito di maledizione l'immemore di sé, nel pensiero come nel piacere. Il lavoro sociale di ogni singolo è, nell'economia borghese, mediato tramite il principio del Sé; deve restituire, agli uni, il capitale accresciuto, agli altri la forza per il lavoro. Ma quanto piú il processo dell'autoconservazione si realizza tramite la divisione borghese del lavoro, e tanto piú esso esige l'autoalienazione degli individui, che devono modellarsi, anima e corpo, secondo le esigenze dell'apparato tecnico. Di ciò tien conto – a sua volta – il pensiero illuminato: e infine anche il soggetto trascendentale della conoscenza viene – apparentemente – liquidato, come ultimo ricordo della soggettività, e sostituito dal lavoro tanto piú liscio per meccanismi regolatori automatici. La soggettività si è votalizzata nella logica di regole del gioco che si vorrebbero arbitrarie, solo per poter governare tanto piú indisturbata. Il positivismo, infine, che non si è fermato neppure davanti alla cosa piú cervellotica che si possa immaginare – il pensiero –, ha accantonato anche l'ultima istanza intermediaria fra l'azione individuale e la norma sociale. Il processo tecnico, in cui il soggetto si è reificato dopo essere stato cancellato dalla coscienza, è immune dall'ambiguità del pensiero mitico come da ogni significato in generale, perché la ragione stessa è divenuta un semplice accessorio dell'apparato economico onnicomprensivo. Essa funge da utensile universale per la fabbricazione di tutti gli altri, rigidamente funzionale allo scopo, funesto come l'operare esattamente calcolato nella

produzione materiale, il cui risultato per gli uomini si sottrae a ogni calcolo. Si è finalmente realizzata la sua vecchia ambizione, di essere il puro organo degli scopi. L'esclusività delle leggi logiche deriva da questa univocità della funzione, in ultima istanza dal carattere coattivo dell'autoconservazione. Che mette capo sempre di nuovo alla scelta fra sopravvivenza e rovina, riflessa ancora nel principio che di due proposizioni contraddittorie solo una è vera e l'altra è falsa. Il formalismo di questo principio e di tutta la logica, come la quale esso si pone, deriva dall'opacità e dalla confusione degli interessi in una società dove la conservazione delle forme e quella dei singoli coincidono solo casualmente. L'espulsione del pensiero dalla logica ratifica, nell'aula universaria, la reificazione dell'uomo nella fabbrica e nell'ufficio. Cosí il tabú investe anche il potere che lo formula, l'illuminismo lo spirito che esso è. Ma cosí la natura, che è la vera autoconservazione, è scatenata dal processo che si era impegnato a scacciarla, nell'individuo come nel destino collettivo di crisi e di guerra. Se resta alla teoria, come unica norma, l'ideale della scienza unificata, la prassi si asservisce alla *routine* irresistibile della storia universale. Il Sé totalmente afferrato dalla civiltà si risolve in un elemento di quell'inumanità a cui la civiltà ha cercato fin dall'inizio di sottrarsi. Si realizza l'angoscia piú antica, quella di perdere il proprio nome. L'esistenza puramente naturale, animale e vegetativa, era per la civiltà l'assoluto pericolo. Il comportamento mimetico, mitico e metafisico, apparvero uno dopo l'altro come ère superate, ricadere al livello delle quali era associato al terrore che il Sé potesse riconvertirsi in quella natura da cui si era estraniato con sforzo indicibile, e che gli ispirava, proprio per questo, un indicibile orrore. Il ricordo vivo della preistoria, già delle fasi nomadi, e tanto piú delle fasi propriamente prepatriarcali, è stato estirpato dalla coscienza degli uomini, in tutti i millenni, con le pene piú tremende. Lo spirito illuminato ha sostituito il fuoco e la ruota col marchio impresso ad ogni irrazionalità perché conduce alla rovina. L'edonismo era moderato, e gli estremi gli erano invisi non meno che ad Aristotele. L'ideale borghese della conformità alla natura non intende la natura amorfa, ma la virtú del giusto mezzo.

Promiscuità e ascesi, fame e abbondanza, sono, benché antitetiche, immediatamente identiche come forze dissolventi. Attraverso la subordinazione di tutta la vita alle esigenze della sua conservazione, la minoranza che comanda garantisce, con la propria sicurezza, anche la sopravvivenza del tutto. Fra la Scilla della ricaduta nella riproduzione semplice e la Cariddi della soddisfazione libera e incontrollata, cerca di passare, da Omero fino ai tempi moderni, lo spirito dominante; di ogni altra bussola, che non sia quella del male minore, ha diffidato da sempre. I neopagani tedeschi, amministratori della psicologia di guerra, dicono di voler liberare il piacere. Ma avendo appreso a odiarsi, nei millenni, sotto la pressione del lavoro, esso rimane, nell'emancipazione totalitaria, volgare e mutilato dall'autodisprezzo. Rimane asservito all'autoconservazione, a cui era stato educato in precedenza dalla ragione nel frattempo deposta. Nelle grandi svolte della civiltà occidentale, dall'avvento della religione olimpica fino al rinascimento, alla riforma e all'ateismo borghese, ogni volta che nuovi popoli e ceti espulsero piú decisamente il mito, il timore della natura incontrollata e minacciosa, conseguenza della sua stessa materializzazione e oggettivazione, fu abbassato a superstizione animistica, e il dominio della natura interna ed esterna fatto scopo assoluto della vita. Da ultimo, automatizzata l'autoconservazione, la ragione viene abbandonata da coloro che hanno preso il suo posto alla guida della produzione, e che la temono ora nei diseredati. L'essenza dell'illuminismo è l'alternativa, la cui ineluttabilità è quella del dominio. Gli uomini avevano sempre dovuto scegliere fra la loro sottomissione alla natura e quella della natura al Sé. Con l'espansione dell'economia mercantile borghese l'oscuro orizzonte del mito è rischiarato dal sole della *ratio* calcolante, ai cui gelidi raggi matura la messe della nuova barbarie. Sotto la coazione del dominio il lavoro umano si è sempre piú allontanato dal mito, per ricadere, sotto il dominio, sempre di nuovo in sua balia.

In un racconto omerico è custodito il nesso di mito, dominio e lavoro. Il dodicesimo canto dell'*Odissea* narra del passaggio davanti alle Sirene. La tentazione che esse rappresentano è quella di perdersi nel

passato. Ma l'eroe a cui la tentazione si rivolge è diventato adulto nella sofferenza. Nella varietà dei piccoli mortali in cui ha dovuto conservarsi, si è consolidata in lui l'unità della vita individuale, l'identità della persona. Come acqua, terra ed aria, si scindono davanti a lui i regni del tempo. L'onda di ciò che fu rifluisce dalla roccia del presente, e il futuro campeggia nuvoloso all'orizzonte. Ciò che Odisseo ha lasciato dietro di sé, entra nel mondo delle ombre: il Sé è ancora cosí vicino al mito primordiale, da cui è uscito con immenso sforzo, che il suo stesso passato, il passato direttamente vissuto, si trasforma in passato mitico. A questo egli cerca di rimediare con un solido ordinamento del tempo. Lo schema tripartito deve liberare l'attimo presente dalla potenza del passato, ricacciando quest'ultimo dietro il confine assoluto dell'irrecuperabile, e mettendolo, come sapere utilizzabile, a disposizione dell'*ora*. L'impulso di salvare il passato come vivente, anziché utilizzarlo come materia del progresso, si placava solo nell'arte, a cui appartiene anche la storia come rappresentazione della vita passata. Finché l'arte rinuncia a valere come conoscenza, escludendosi cosí dalla prassi, è tollerata dalla prassi sociale come il piacere. Ma il canto delle Sirene non è ancora depotenziato e ridotto a pura arte. Esse sanno « tutto ciò che accadde sulla terra che tutto nutre » [1], e, in particolare, le vicende a cui anche Odisseo prese parte, « quanto nelle pianure di Troia i figli di Argo e i Troiani ebbero a soffrire per volontà degli dèi » [2]. Rievocando direttamente un passato recentissimo, esse minacciano, con l'irresistibile promessa di piacere con cui si annuncia e viene ascoltato il loro canto, l'ordine patriarcale che restituisce a ciascuno la sua vita solo contro il corrispettivo della sua intera durata temporale. Chi cede ai loro artifizi, è perduto, mentre solo una costante presenza di spirito strappa l'esistenza alla natura. Se le Sirene sanno di tutto ciò che accade, esse chiedono in cambio il futuro, e la promessa del lieto ritorno è l'inganno con cui il passato cattura il nostalgico. Odisseo è messo in guardia da

[1] *Odissea*, XII, 191.
[2] *Ibid.*, 189-90.

Circe, la dea che ritrasforma gli uomini in animali: egli ha saputo resisterle, ed essa, in compenso, lo mette in grado di resistere ad altre forze di dissoluzione. Ma la tentazione delle Sirene resta invincibile, e nessuno può sottrarvisi, ascoltando il loro canto. L'umanità ha dovuto sottoporsi a un trattamento spaventoso, perché nascesse e si consolidasse il Sé, il carattere identico, pratico, virile dell'uomo, e qualcosa di tutto ciò si ripete in ogni infanzia. Lo sforzo di tenere insieme l'io appartiene all'io in tutti i suoi stadî, e la tentazione di perderlo è sempre stata congiunta alla cieca decisione di conservarlo. L'ebbrezza narcotica, che fa espiare l'euforia in cui il Sé resta come sospeso con un sonno simile alla morte, è una delle antichissime istituzioni sociali che mediano fra l'autoconservazione e l'autoannientamento, un tentativo del Sé di sopravvivere a se stesso. L'angoscia di perdere il Sé, e di annullare, col Sé, il confine tra se stessi e il resto della vita, la paura della morte e della distruzione, è strettamente congiunta ad una promessa di felicità da cui la civiltà è stata minacciata in ogni istante. La sua via fu quella dell'obbedienza e del lavoro, su cui la soddisfazione brilla eternamente come pura apparenza, come bellezza impotente. Il pensiero di Odisseo, ugualmente ostile alla propria morte e alla propria felicità, sa di tutto questo. Egli conosce due sole possibilità di scampo. Una è quella che prescrive ai compagni. Egli tappa le loro orecchie con la cera, e ordina loro di remare a tutta forza. Chi vuol durare e sussistere, non deve porgere ascolto al richiamo dell'irrevocabile, e può farlo solo in quanto non è in grado di ascoltare. È ciò a cui la società ha provveduto da sempre. Freschi e concentrati, i lavoratori devono guardare in avanti, e lasciar stare tutto ciò che è lato. L'impulso che li indurrebbe a deviare va sublimato – con rabbiosa amarezza – in ulteriore sforzo. Essi diventano pratici. L'altra possibilità è quella che sceglie Odisseo, il signore terriero, che fa lavorare gli altri per sé. Egli ode, ma impotente, legato all'albero della nave, e piú la tentazione diventa forte, e piú strettamente si fa legare, cosí come, piú tardi, anche i borghesi si negheranno piú tenacemente la felicità quanto piú – crescendo la loro potenza – l'avranno a portata di mano. Ciò che ha udito resta per lui senza seguito:

egli non può che accennare col capo di slegarlo, ma è ormai troppo tardi: i compagni, che non odono nulla, sanno solo del pericolo del canto, e non della sua bellezza, e lo lasciano legato all'albero, per salvarlo e per salvare sé con lui. Essi riproducono, con la propria, la vita dell'oppressore, che non può piú uscire dal suo ruolo sociale. Gli stessi vincoli con cui si è legato irrevocabilmente alla prassi, tengono le Sirene lontano dalla prassi: la loro tentazione è neutralizzata a puro oggetto di contemplazione, ad arte. L'incatenato assiste ad un concerto, immobile come i futuri ascoltatori, e il suo grido appassionato, la sua richiesta di liberazione, muore già in un applauso. Cosí il godimento artistico e il lavoro manuale si separano all'uscita dalla preistoria. L'epos contiene già la teoria giusta. Il patrimonio culturale sta in esatto rapporto col lavoro comandato, e l'uno e l'altro hanno il loro fondamento nell'obbligo ineluttabile del dominio sociale sulla natura.

Misure come quelle prese sulla nave di Odisseo al passaggio davanti alle Sirene sono l'allegoria presaga della dialettica dell'illuminismo. Come la sostituibilità è la misura del dominio e il piú potente è quello che può farsi rappresentare nel maggior numero di operazioni, cosí la sostituibilità è lo strumento del progresso e nello stesso tempo della regressione. Nelle condizioni date, l'esenzione dal lavoro significa anche mutilazione – e non solo per i disoccupati, ma anche al polo sociale opposto. I superiori sperimentano la realtà, con cui non hanno piú direttamente a che fare, solo come substrato, e s'irrigidiscono interamente nel Sé che comanda. Il primitivo sentiva la cosa naturale solo come oggetto sfuggente del desiderio, « ma il signore, che ha inserito il servo tra la cosa e sé, si congiunge solo con la dipendenza della cosa e la gode semplicemente; e abbandona il lato dell'indipendenza al servo che la lavora »[1]. Odisseo è sostituito nel lavoro. Come non può cedere alla tentazione dell'abbandono a sé, cosí – in quanto proprietario – manca anche della partecipazione al lavoro, e – da ultimo – anche della sua direzione, mentre d'altra parte i compagni, per quanto vicini alle

[1] G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Lasson, p. 146.

cose, non possono godere il lavoro, perché esso si compie sotto la costrizione, senza speranza, coi sensi violentemente tappati. Lo schiavo resta soggiogato nel corpo e nell'anima, il signore regredisce. Nessuna forma di dominio ha saputo ancora evitare questo prezzo, e la circolarità della storia nel suo progresso trova la sua spiegazione in questo indebolimento, che è l'equivalente, il corrispettivo della potenza. Mentre attitudini e conoscenze dell'umanità vanno differenziandosi con la divisione del lavoro, essa è risospinta verso fasi antropologicamente piú primitive; poiché la durata del dominio comporta, con la facilitazione tecnica dell'esistenza, la fissazione degli istinti ad opera di una repressione piú forte. La fantasia deperisce. Il male non è nel ritardo degli individui sulla società o sulla produzione materiale. Dove l'evoluzione della macchina si è già rovesciata in quella del meccanismo di dominio, e la tendenza tecnica e sociale, strettamente connesse da sempre, convergono nella presa di possesso totale dell'uomo, gli arretrati non rappresentano solo la falsità. Viceversa, l'adattamento alla potenza del progresso – o al progresso della potenza – implica sempre di nuovo quelle formazioni regressive che convincono il progresso – e non solo il progresso fallito, ma anche e proprio il progresso riuscito – del suo contrario. La maledizione del progresso incessante è l'incessante regressione.

Questa regressione non si limita all'esperienza del mondo sensibile, che è legata alla vicinanza fisica, ma tocca anche l'intelletto padrone di sé, che si separa dall'esperienza sensibile per sottometterla. L'unificazione della funzione intellettuale, onde si realizza il dominio sui sensi, la riduzione del pensiero alla produzione di uniformità, implica l'impoverimento del pensiero come dell'esperienza; la separazione dei due campi li lascia entrambi lesi e diminuiti. Nella limitazione del pensiero ai compiti organizzativi e amministrativi, praticata da superiori dallo scaltro Odisseo fino agli ingenui direttori generali, è già implicita l'ottusità che colpisce i grandi quando non è piú solo questione di manipolare i piccoli. Lo spirito si trasforma di fatto in quell'apparato di dominio e autodominio, che la filosofia borghese (fraintendendolo) ha visto in esso da sempre. La sordità, rimasta ai docili proletari dai tempi del

mito, non rappresenta alcun vantaggio rispetto all'immobilità del padrone. Dell'immaturità dei dominati vive la decadente società. Quanto piú complicato e piú sottile l'apparato sociale, economico e scientifico, a cui il sistema produttivo ha adattato da tempo il corpo che lo serve, e tanto piú povere le esperienze di cui questo corpo è capace. L'eliminazione delle qualità, la loro traduzione in funzioni, passa dalla scienza, tramite la razionalizzazione dei metodi di lavoro, al mondo percettivo dei popoli, e lo assimila di nuovo, tendenzialmente, a quello dei batraci. La regressione delle masse, oggi, è l'incapacità di udire con le proprie orecchie qualcosa che non sia stato ancora udito, di toccare con le proprie mani qualcosa che non sia stato ancora toccato, la nuova forma di accecamento, che sostituisce ogni forma mitica vinta. Tramite la mediazione della società totale, che investe ogni impulso e relazione, gli uomini vengono ridotti di nuovo a ciò contro cui si rivolgeva il principio del Sé, la legge di sviluppo della società: a semplici esseri generici, uguali fra loro per isolamento nella collettività diretta coattivamente. I rematori che non possono parlare fra loro sono aggiogati tutti quanti allo stesso ritmo, come l'operaio moderno nella fabbrica, al cinema e nel collettivo. Sono le concrete condizioni di lavoro nella società a produrre il conformismo, e non influssi consapevoli che interverrebbero in seguito a istupidire gli uomini oppressi e a sviarli dal vero. L'impotenza dei lavoratori non è solo un alibi dei padroni, ma la conseguenza logica della società industriale, in cui, nello sforzo di sottrarvisi, si è infine trasformato il fato antico.

Ma questa necessità logica non è definitiva. Essa rimane legata al dominio, come suo riflesso e strumento insieme. Per cui la sua verità non è meno problematica di quanto la sua evidenza sia ineluttabile. Certo il pensiero è riuscito sempre di nuovo a determinare concretamente la sua stessa problematicità. Esso è il servo a cui il signore non può imporre a piacere di fermarsi. In quanto il dominio, dacché l'umanità è divenuta stabile, e poi nell'economia mercantile, si è oggettivato in leggi e organizzazioni, ha dovuto insieme limitarsi. Lo strumento diventa autonomo: l'istanza mediatrice dello spirito attenua, indipen-

dentemente dalla volontà dei capi, l'immediatezza dell'ingiustizia economica. Gli strumenti del dominio, che devono afferrare tutti – linguaggio, armi, e finalmente le macchine –, devono lasciarsi afferrare da tutti. Cosí, nel dominio, il momento della razionalità si afferma come insieme diverso da esso. Il carattere oggettivo dello strumento, che lo rende universalmente disponibile, la sua « oggettività » per tutti, implica già la critica del dominio al cui servizio il pensiero si è sviluppato. Lungo la via dalla mitologia alla logistica il pensiero ha perduto l'elemento della riflessione-su-di-sé, e oggi il macchinario mutila gli uomini, anche se li sostenta. Ma nella forma delle macchine la *ratio* estraniata si muove in direzione di una società che concilia il pensiero, cristallizzato in apparato materiale e intellettuale, con l'essere vivente liberato, e lo riferisce alla società stessa come al suo soggetto reale. L'origine particolare del pensiero e la sua prospettiva universale furono da sempre inseparabili. Oggi, con la trasformazione del mondo in industria, la prospettiva dell'universale, la realizzazione sociale del pensiero, è talmente vicina e accessibile, che proprio a causa di questa prospettiva il pensiero è rinnegato, dai padroni stessi, come mera ideologia. E mostra solo la cattiva coscienza delle cricche in cui s'incarna, alla fine, la necessità economica, che le sue manifestazioni, dalle intuizioni del *Führer* alla « visione dinamica del mondo », in netto contrasto con la precedente apologetica borghese, non riconoscano piú le proprie malefatte come conseguenze necessarie di leggi oggettive. Le menzogne mitiche di missione e destino, che subentrano al loro posto, non dicono neppure tutto il falso: non sono piú – come una volta – le leggi oggettive del mercato, che si affermavano nelle azioni degli imprenditori e portavano alla catastrofe; ma è la decisione consapevole dei direttori generali, come risultante che non ha nulla da invidiare, in fatto di necessità, ai piú ciechi meccanismi dei prezzi, ad attuare il destino della società. I dominatori stessi non credono a nessuna necessità oggettiva, anche se dànno talvolta questo nome alle loro macchinazioni. Essi si presentano come ingegneri della storia universale. Solo i dominati prendono come necessaria e intoccabile l'evoluzione che, ad ogni au-

mento decretato del tenore di vita, li rende di un grado piú impotenti. La loro riduzione a puri oggetti di amministrazione, che preforma ogni settore della vita moderna financo nel linguaggio e nella percezione, proietta davanti a loro una necessità oggettiva davanti alla quale essi si credono impotenti. La miseria come contrasto di potenza e impotenza cresce all'infinito insieme alla capacità di sopprimere durevolmente ogni miseria. Impenetrabile a ogni singolo è la selva di cricche e d'istituzioni che, dai supremi posti di comando dell'economia agli ultimi *rackets* professionali, provvedono alla continuazione indefinita dello *status quo*.

L'assurdità dello stato in cui il potere del sistema sugli uomini cresce ad ogni passo che li sottrae al potere della natura, denuncia come superata la ragione della società razionale. La sua necessità è illusoria, non meno della libertà degli imprenditori, che finisce per rivelare il suo carattere coattivo nelle loro inevitabili lotte e accomodamenti. Questa illusione, in cui si perde l'umanità illuminata senza residui, non può essere dissolta dal pensiero che, come organo del dominio, deve scegliere fra comando e obbedienza. Se non può sottrarsi all'incantesimo a cui rimane avvinto nella preistoria [1], essa arriva tuttavia a ravvisare, nella logica dell'alternativa (coerenza e antinomia), con cui si è radicalmente emancipato dalla natura, questa natura stessa, inconciliata ed estraniata a se stessa. Il pensiero, nel cui meccanismo coattivo la natura si riflette e si perpetua, riflette, proprio in virtú della sua coerenza irresistibile, anche se stesso come natura immemore di sé, come meccanismo coattivo. Certo la facoltà rappresentativa [2] è solo uno strumento. Gli uomini si distanziano col pensiero dalla natura per averla di fronte nella posizione in cui dominarla. Come la cosa, lo strumento materiale, che si mantiene identico in situazioni diverse, e separa cosí il mondo – caotico, multiforme e disparato – da ciò che è noto, uno ed identico, il concetto è lo strumento ideale, che si apprende a tutte le cose nel punto in

[1] Nel senso del detto di Marx; equivale cioè alla storia anteriore al socialismo scientifico [*N. d. T.*].

[2] *Vorstellung*: letteralmente, la facoltà di « prospettare », di porsi davanti (qualcosa) [*N. d. T.*].

cui si possono afferrare. Come del resto il pensiero diventa illusorio, appena vuol rinnegare la funzione separante, distacco e oggettivazione. Ma se l'illuminismo ha ragione contro ogni ipostasi dell'utopia e proclama impassibile il dominio come scissione, la frattura tra soggetto e oggetto, che esso vieta di colmare, diventa l'*index* della falsità propria e della verità [1]. La condanna della superstizione ha significato sempre, insieme al progresso del dominio, anche lo smascheramento del medesimo. L'illuminismo è piú che illuminismo; natura che si fa udire nella sua estraniazione. Nella coscienza che lo spirito ha di sé come natura in sé scissa, è la natura che invoca se stessa, come nella preistoria, ma non piú direttamente col suo nome presunto, che significa onnipotenza, come *mana*, ma come qualcosa di mutilo e cieco. La condanna naturale consiste nel dominio della natura, senza il quale non ci sarebbe spirito. Nell'umiltà con cui esso si riconosce dominio e si ritratta in natura, si scioglie la sua pretesa di dominio che è proprio quella che lo asserve alla natura. Anche se l'umanità non può fermarsi nella fuga davanti alla necessità – nella civiltà e nel progresso – senza rinunciare alla conoscenza stessa, essa almeno non vede piú, nei valli che erige contro la necessità (le istituzioni, le pratiche del dominio, che dall'asservimento della natura si sono sempre rivolte contro la società), i pegni della libertà futura. Ogni progresso della civiltà ha rinnovato, col dominio, anche la prospettiva di placarlo. Ma mentre la storia reale è intessuta di sofferenze reali, che non diminuiscono affatto in proporzione all'aumento dei mezzi per abolirle, la prospettiva, per realizzarsi, può contare solo sul concetto. Poiché esso non si limita a distanziare, come scienza, gli uomini dalla natura, ma come presa di coscienza di quello stesso pensiero che – nella forma della scienza – rimane legato alla cieca tendenza economica, permette di misurare la distanza che eterna l'ingiustizia. Mercè questa anamnesi della natura nel soggetto, nel compimento della

[1] Gli autori parafrasano qui la nota formula scolastica « verum index sui et falsi » [*N. d. T.*].

quale è la verità misconosciuta di ogni cultura, l'illuminismo è, in linea di principio, opposto al dominio, e l'invito a fermare l'illuminismo echeggiò, anche ai tempi di Vanini, meno per timore della scienza esatta che in odio al pensiero indisciplinato che si libera dall'incantesimo della natura, in quanto si riconosce come il suo stesso tremare davanti a se stessa. I preti hanno sempre vendicato il *mana* sull'illuminista che lo conciliava provando orrore dell'orrore che recava quel nome, e gli àuguri dell'illuminismo furono solidali nella *hybris* coi preti. L'illuminismo borghese si era arreso al suo momento positivistico molto tempo prima di Turgot e d'Alembert. Esso fu sempre esposto alla tentazione di scambiare la libertà con l'esercizio dell'autoconservazione. La sospensione del concetto, che avesse luogo in nome del progresso o in quello della cultura, che si erano già segretamente accordati da tempo contro la verità, ha lasciato libero il campo alla menzogna. Che – in un mondo che si limitava a verificare protocolli e a custodire l'idea, degradata a « contributo » di grandi pensatori, come una sorta di *slogan* invecchiato – non si lasciava piú distinguire dalla verità neutralizzata a « patrimonio culturale ».

Ma riconoscere il dominio, fin addentro al pensiero, come natura inconciliata, potrebbe smuovere quella necessità, di cui lo stesso socialismo ha ammesso troppo presto l'eternità in omaggio al *common sense* reazionario. Elevando la necessità a « base » per tutti i tempi avvenire, e degradando lo spirito – alla maniera idealistica – a vetta suprema, esso ha conservato troppo rigidamente l'eredità della filosofia borghese. Cosí il rapporto della necessità al regno della libertà resterebbe puramente quantitativo, meccanico, e la natura, posta come affatto estranea, come nella prima mitologia, diventerebbe totalitaria e finirebbe per assorbire la libertà insieme col socialismo. Rinunciando al pensiero, che si vendica, nella sua forma reificata – come matematica, macchina, organizzazione – dell'uomo immemore di esso, l'illuminismo ha rinunciato alla sua stessa realizzazione. Disciplinando tutto ciò che è singolo, esso ha lasciato al tutto incompreso la libertà di ritorcersi – da dominio sopra le cose – sull'essere e sulla coscienza degli uomini. Ma la prassi che

rovescia [1] dipende dall'intransigenza della teoria verso l'incoscienza con cui la società lascia indurirsi il pensiero. A rendere difficile la realizzazione non sono i suoi presupposti materiali, la tecnica scatenata come tale. Questa è la tesi dei sociologi, che cercano ora un nuovo antidoto, magari di stampo collettivistico, per venire a capo dell'antidoto [2]. Responsabile è un complesso sociale di accecamento. Il mitico rispetto scientifico dei popoli per il dato che essi stessi producono continuamente finisce per diventare, a sua volta, un dato di fatto, la roccaforte di fronte a cui anche la fantasia rivoluzionaria si vergogna di sé come utopismo e degenera in passiva fiducia nella tendenza oggettiva della storia. Come organo di questo adattamento, come pura costruzione di mezzi, l'illuminismo è cosí distruttivo come affermano i suoi nemici romantici. Esso perviene a se stesso solo denunciando l'ultima intesa con essi e osando abolire il falso assoluto, il principio del cieco dominio. Lo spirito di questa teoria intransigente potrebbe invertire, proprio alla sua meta, quello inesorabile del progresso. Il cui araldo, Bacone, ha sognato delle mille cose « che i re con tutti i loro tesori non possono acquistare, su cui la loro autorità non comanda, di cui i loro emissari e informatori non dànno loro notizie ». Come egli si augurava, esse sono toccate ai borghesi, agli eredi illuminati dei re. Moltiplicando la violenza attraverso la mediazione del mercato, l'economia borghese ha moltiplicato anche i propri beni e le proprie forze al punto che non c'è piú bisogno, per amministrarle, non solo dei re, ma neppure dei borghesi: semplicemente di tutti. Essi apprendono, dal potere delle cose, a fare infine a meno del potere. L'illuminismo si compie e si toglie, quando gli scopi pratici piú prossimi si rivelano come la lontananza raggiunta, e le terre « di cui i loro emissari e informatori non dànno loro notizie », e cioè

[1] *Umwälzende Praxis* [*N. d. T.*].

[2] « The supreme question which confronts our generation today – the question to which all other problems are merely corollaries – is whether technology can be brought under control... Nobody can be sure of the formula by which this end can be achieved... We must draw on all the resources to which access can be had... » (The Rockefeller Foundation, *A Review for 1943*, New York 1944, pp. 33-35).

la natura misconosciuta dalla scienza padronale, sono ricordate come quelle dell'origine. Oggi che l'utopia di Bacone – « comandare alla natura nella prassi » – si è realizzata su scala tellurica, diventa palese l'essenza della costrizione che egli imputava alla natura non dominata. Era il dominio stesso. Nella cui dissoluzione può quindi trapassare il sapere, in cui indubbiamente consisteva, secondo Bacone, la « superiorità dell'uomo ». Ma di fronte a questa possibilità l'illuminismo al servizio del presente si trasforma nell'inganno totale delle masse.

Excursus I Odisseo, o mito e illuminismo

Come la storia delle Sirene adombra il nesso inestricabile di mito e lavoro razionale, cosí l'*Odissea*, nel suo complesso, testimonia della dialettica dell'illuminismo. Il poema si dimostra, specie nel suo strato piú arcaico, legato al mito: le avventure derivano dalla tradizione popolare. Ma lo spirito omerico, che s'impadronisce dei miti e li « organizza », entra in contraddizione con essi. La comune equiparazione di epos e mito, già dissolta dalla filologia classica piú recente, si rivela piú che mai fallace alla critica filosofica. I due concetti si separano, per segnare due fasi di un processo storico ancora riconoscibile nelle « cuciture » della stessa redazione omerica. La poesia omerica conferisce universalità alla lingua, se già non la presuppone; dissolve l'ordine gerarchico della società con la forma essoterica della rappresentazione, anche e proprio quando lo esalta; cantare l'ira di Achille e le peripezie di Odisseo è già una stilizzazione nostalgica di ciò che non si può piú cantare, e il soggetto delle avventure si rivela il prototipo dello stesso individuo borghese il cui concetto ha origine in quella compatta affermazione-di-sé di cui l'eroe pellegrino fornisce il modello preistorico. Nell'epos, che è – nel senso della filosofia della storia – agli antipodi del romanzo, finiscono per emergere i tratti romanzeschi, e il *cosmos* venerabile e pieno di senso dell'universo omerico si rivela un prodotto della ragione ordinatrice, che distrugge il mito proprio in forza dell'ordine razionale in cui lo rispecchia.

L'elemento borghese-illuministico di Omero è stato sottolineato dall'interpretazione tardoromantica tedesca dell'antichità classica, che seguí

le orme dei primi scritti di Nietzsche. Nietzsche ha compreso, come pochi dopo Hegel, la dialettica dell'illuminismo; e ha enunciato il rapporto contraddittorio che lo lega al dominio. Bisogna « diffondere l'illuminismo nel popolo, perché i preti diventino tutti preti in cattiva coscienza, e lo stesso bisogna fare con lo stato. Il compito dell'illuminismo è di fare, di tutto il contegno dei principi e dei governanti, una menzogna intenzionale » [1]. D'altro canto l'illuminismo è sempre stato uno strumento dei « grandi artisti di governo (Confucio in Cina, l'impero romano, Napoleone, il papato, al tempo in cui mirava alla potenza e non solo al mondo)... L'inganno a cui la folla va soggetta a questo proposito, ad esempio in ogni democrazia, è estremamente prezioso: l'impicciolimento degli uomini, che si lasciano governare sempre piú facilmente, è perseguito come un " progresso "! » [2]. Mentre questa duplicità dell'illuminismo emerge come motivo storico fondamentale, il concetto di illuminismo, o del pensiero in costante progresso, viene esteso fino all'inizio della storia tramandata. Ma mentre il rapporto di Nietzsche all'illuminismo, e quindi ad Omero, era anch'esso ambivalente, mentre egli vedeva nell'illuminismo sia il movimento universale dello spirito sovrano, che si sentiva chiamato a condurre a compimento, che la forza « nichilistica » e ostile alla vita, nei suoi continuatori prefascisti è rimasto solo questo secondo momento, distorto e pervertito in ideologia. Che diventa una cieca esaltazione della cieca vita, a cui si vota quella stessa prassi che schiaccia tutto ciò che è vivo. Ciò si esprime nell'atteggiamento che i fascisti della cultura assumono verso Omero. Essi fiutano, nella rappresentazione omerica dei rapporti feudali, un elemento democratico, bollano l'opera come prodotto di marinai e mercanti, e respingono l'epopea ionica come discorso troppo razionale e comunicazione corrente. Lo sguardo maligno di coloro che simpatizzano con ogni dominio (apparentemente) immediato, e condannano ogni mediazione, il « liberalismo » di ogni fase e grado, ha colto qualcosa di giusto. Effettivamente le linee della ragione, del libe-

[1] NIETZSCHE, *Nachlass*, in *Werke*, XIV, p. 206.
[2] *Ibid.*, XV, p. 235.

ralismo e dello spirito borghese si inoltrano molto piú in là di quanto immagini la concezione storica che data il concetto di borghese solo dalla fine del feudalesimo medioevale. Come la reazione neoromantica individua il borghese anche là dove il primo umanissimo borghese si compiaceva di scorgere i sacri primordi destinati a legittimarlo, storia universale e illuminismo diventano la stessa cosa. L'ideologia di moda, che fa della liquidazione dell'illuminismo il proprio scopo fondamentale, gli rende cosí involontariamente omaggio. Essa è costretta a riconoscere, anche nella storia piú remota, la presenza del pensiero illuminato. E proprio le sue tracce piú remote minacciano – per la cattiva coscienza degli arcaici di oggidí – di riaprire l'intero processo che essi si sono proposti di stroncare, proprio mentre – senza saperlo – lo conducono a termine.

Ma la scoperta del carattere antimitologico, illuministico di Omero, della sua opposizione alla mitologia ctonica, è falsa in quanto limitata. Cosí, in omaggio all'ideologia, Rudolf Borchardt, il piú significativo, e perciò il piú impotente, di questi pensatori esoterici, sospende troppo presto la sua analisi. Egli non vede che le potenze originarie che egli esalta rappresentano già uno stadio dell'illuminismo. Denunciando troppo perentoriamente l'epos come romanzo, non vede ciò che epos e mito hanno, in realtà, in comune: sfruttamento e dominio. L'elemento « ignobile » che egli condanna nell'epos, mediazione e circolazione, è solo lo sviluppo di quella nobiltà quanto mai problematica che egli esalta nel mito: la nuda violenza. La pretesa genuinità, il principio arcaico del sangue e del sacrificio, ha già qualcosa della malafede e della scaltrezza di dominio, propria del rinnovamento nazionale che usa oggi la preistoria come *réclame*. Già il mito originale contiene l'elemento di menzogna che trionfa in quello ciarlatanesco del fascismo, e che quest'ultimo attribuisce all'illuminismo. Ma non c'è opera che testimoni in modo piú eloquente dell'intreccio di mito e illuminismo di quella omerica, testo originale della civiltà europea. In Omero epos e mito, forma e materia, non tanto divergono semplicemente quanto piuttosto si confrontano reciprocamente. Il dualismo estetico prova e riflette

la tendenza storica. « L'apollineo Omero non è che il continuatore di quel processo artistico "universalmente umano" a cui dobbiamo l'individuazione » [1].

Nelle stratificazioni omeriche si sono depositati i miti; ma il loro resoconto, l'unità imposta alle leggende diffuse, è anche la descrizione dell'orbita onde il soggetto si sottrae alle potenze mitiche. Ciò vale, in un senso profondo, già per l'*Iliade*. L'ira del mitico figlio di una dea contro il piú razionale condottiero e organizzatore dell'esercito, l'ozio indisciplinato dell'eroe, che infine – vincitore già votato alla morte – si lascia acquisire dalla necessità nazionale ellenica (non piú da tempo quella di una stirpe), attraverso la fedeltà mitica all'amico defunto, forma l'intreccio di storia e preistoria. Ciò vale tanto piú nettamente per l'*Odissea* quanto piú essa è vicina alla forma del romanzo d'avventure. Nell'antitesi dell'unico Io superstite al destino dai molti aspetti si esprime quella dell'illuminismo al mito. Il lungo errare da Troia ad Itaca è l'itinerario del soggetto – infinitamente debole, dal punto di vista fisico, rispetto alle forze della natura, e che è solo in atto di formarsi come autocoscienza –, l'itinerario del Sé attraverso i miti. Il mondo mitico è secolarizzato nello spazio che egli percorre, i vecchi demoni popolano i margini estremi e le isole del Mediterraneo civilizzato, ricacciati nelle rocce e nelle caverne da cui uscirono un giorno nel brivido dei primordi. Ma le avventure dànno a ciascun luogo il suo nome; e il loro risultato è il controllo razionale dello spazio. Il naufrago tremebondo anticipa il lavoro della bussola. La sua impotenza, a cui nessun posto del mare è piú ignoto, tende insieme a destituire le potenze. Dove la semplice falsità dei miti (il fatto che terra e mare, in realtà, *non* sono abitati da demoni), la fantasmagoria diffusa della religione popolare tramandata, diventa, agli occhi dell'eroe maturo, « errore », peripezia, rispetto alla chiara univocità del fine della propria conservazione, del ritorno alla patria e alla proprietà stabile. Le avventure sostenute da Odisseo sono tutte pericolose lusinghe che tendono a

[1] NIETZSCHE, *op. cit.*, IX, p. 289.

sviare il Sé dall'orbita della sua logica. Egli si abbandona sempre di nuovo ad esse, provando e riprovando, incorreggibile nella sua voglia di imparare, e a volte perfino stoltamente curioso, come un mimo che non si stanca mai di provare le sue parti. « Ma dove c'è pericolo, salute | anche matura »[1]: il sapere in cui consiste la sua identità e che gli permette di sopravvivere, è sostanziato dall'esperienza del molteplice, diversivo e dissolvente, e colui che sapendo sopravvive è anche quegli che si affida piú temerariamente alla minaccia mortale che lo indurisce e rafforza per la vita. Ecco il segreto del processo tra epos e mito: il Sé non costituisce la rigida antitesi all'avventura, ma si costituisce, nella sua rigidezza, solo in questa antitesi, unità solo nella molteplicità di ciò che quell'unità nega[2]. Odisseo, come gli eroi di tutti i romanzi successivi

[1] HÖLDERLIN, *Patmos*, Gesamtausgabe Insel (ed. Zinkernagel), Leipzig s. d., p. 230.

[2] Questo processo è attestato direttamente dall'inizio del ventesimo canto. Odisseo vede le ancelle, di notte, recarsi furtivamente dai Proci. « ... il cuore gli latrava dentro. | Come una cagna, che i teneri cuccioli bada, | se vede un uomo, latra e si tien pronta a combattere, | cosí dentro latrava il suo cuore, sdegnato dalle azioni malvage. | Ma, battendosi il petto, cosí puniva il cuore: | " Sopporta, cuore: piú atroce pena subisti | il giorno che l'indomabile, pazzo Ciclope mangiava | i miei compagni gagliardi, e tu subisti, e l'astuzia | infine ti liberò da quell'antro, che già morire credevi ". | Cosí diceva, nel petto punendo il suo cuore; | e il cuore costante tenacemente obbediva, | ostinato; ma egli stesso si volgeva da una parte e dall'altra » (XX, 13-24). [Dalla traduzione di R. Calzecchi Onesti; adattata, qui e altrove, all'interpretazione filosofica degli Autori. *N. d. T.*]. Il soggetto non è ancora perfettamente identico e compatto. Gli affetti – animo e cuore – si muovono indipendentemente da lui. « All'inizio del libro y la *cradie* o l'*etor* (che sono sinonimi, cfr. 17, 22) si mette a latrare, e Odisseo si batte il petto, verso il cuore, e gli rivolge la parola. Ha il batticuore, e questa parte del corpo si muove contro la sua volontà. La sua allocuzione non è pura forma, come quando, in Euripide, ci si rivolge alla mano o al piede che devono entrare in azione; ma il cuore agisce per proprio conto » (WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Die Heimkehr des Odysseus*, Berlin 1927, p. 189). L'affetto viene equiparato all'animale, che è sottomesso all'uomo: la similitudine della cagna appartiene alla stessa *couche* di esperienza a cui appartiene la metamorfosi dei compagni in porci. Il soggetto, ancora diviso, e costretto a usare violenza alla natura dentro di sé come alla natura esterna, « punisce » il cuore costringendolo alla pazienza e vietandogli, in vista del futuro, l'immediato presente. Battersi il petto è divenuto in seguito un gesto di trionfo: con cui il vincitore dice che la sua vittoria è sempre ottenuta sulla propria natura. L'*exploit* è opera della ragione autoconservantesi. « ... Da principio il discorso

degni di questo nome, fa getto di sé per ritrovarsi: l'estraniazione dalla natura, che egli compie, si realizza nell'abbandono alla natura, con cui egli si misura ad ogni nuovo episodio; e la natura spietata, a cui egli comanda, trionfa ironicamente quando egli torna, spietato, a casa, e si rivela – nella sua qualità di giudice e vendicatore – erede delle stesse potenze a cui è sfuggito. A tal punto, nello stadio omerico, l'identità del Sé è funzione del non-identico, dei miti sparsi e inarticolati, da doversi desumere proprio da essi. La forma interna, costitutiva dell'individualità, il tempo, è ancora cosí debole, che l'unità delle avventure rimane esterna, e la loro successione un cambio spaziale di scene, sedi di divinità locali a cui l'eroe è gettato dalla tempesta. Tutte le volte che il Sé è tornato a subire, nella storia ulteriore, un indebolimento del genere, o la rappresentazione suppone questa debolezza nel lettore, la narrazione della vita è tornata a risolversi in una serie di avventure. È solo a stento e revocabilmente che, nell'immagine del viaggio, il tempo storico comincia a staccarsi dallo spazio, modello irrevocabile di ogni tempo mitico.

L'organo con cui il Sé sostiene le avventure, e fa getto di sé per conservarsi, è l'astuzia. Il navigatore Odisseo imbroglia le divinità naturali come – un tempo – il viaggiatore civilizzato i selvaggi a cui offre, in cambio di avorio, perle di vetro colorato. Solo a volte, è vero, egli appare in atto di scambiare. È dove si dànno e si ricevono doni ospitali.

si rivolgeva ancora al cuore in tumulto: ad esso fu superiore la *metis*, che è quindi addirittura un'altra forza interiore: è essa che ha salvato Odisseo. I filosofi successivi l'avrebbero opposta, come *nus* o *logistikon*, alla parte irragionevole dell'anima » (WILAMOWITZ, *op. cit.*, p. 190). Ma il « Sé » – *autós* – è menzionato, in questo passo, solo al verso 24: dopo che l'impulso è stato domato dalla ragione. Volendo attribuire forza dimostrativa alla scelta e alla successione delle parole, l'io identico sarebbe considerato, da Omero, solo come il risultato del controllo della natura all'interno dell'uomo. Questo nuovo Sé trema ancora in se stesso, una cosa, il corpo, dopo che il cuore è stato punito in lui. La giustapposizione dei momenti psichici (minutamente analizzata da Wilamowitz) che si rivolgono spesso la parola fra loro, sembra confermare, in ogni caso, la composizione ancora labile ed effimera del soggetto, la cui sostanza è tutta nell'unificazione di quei momenti.

Il dono ospitale omerico è in mezzo fra lo scambio e il sacrificio. Come un sacrificio, esso ha il compito di riscattare il sangue virtualmente perduto (sia quello dello straniero che quello dell'indigeno vinto dal pirata) e di istituire la tregua. Ma insieme, nel dono ospitale, si annuncia il « principio dell'equivalente »: l'ospitante riceve, in forma reale o simbolica, il corrispettivo della sua prestazione, e l'ospite un viatico che deve permettergli, in linea di principio, di arrivare fino a casa. Anche se, per quest'ultimo, il primo non riceve un compenso immediato, può contare tuttavia sul fatto che egli stesso, o i suoi parenti, saranno accolti un giorno allo stesso modo: come sacrificio a divinità elementari, il dono ospitale è, ad un tempo, una rudimentale assicurazione nei loro confronti. La diffusa, ma pericolosa navigazione della grecità arcaica costituisce la premessa oggettiva di un uso siffatto. Lo stesso Posidone, avversario elementare di Odisseo, pensa in termini di equivalenza, lamentandosi continuamente perché quello, lungo le tappe del suo peregrinare, raccoglie, a forza di doni ospitali, piú di quanto sarebbe stata la sua parte integrale del bottino troiano se avesse potuto trasferirla senza ostacoli da parte di lui. Ma questa razionalizzazione si può seguire, in Omero, fin negli atti rituali veri e propri. Per ecatombi di grandezza determinata si può contare sul favore di date divinità. Se lo scambio è la secolarizzazione del sacrificio, il sacrificio stesso appare già come il modello magico dello scambio razionale, un espediente degli uomini per dominare gli dèi, che vengono rovesciati proprio dal sistema degli onori che loro si rendono [1].

[1] Il nesso di scambio e sacrificio è stato concepito da Klages (contro l'interpretazione materialistica di Nietzsche) in senso del tutto magico: « Il dover sacrificare come tale riguarda ciascuno, poiché ciascuno, come abbiamo visto, riceve la parte che gli è accessibile della vita e di tutti i suoi beni – l'originario *suum cuique* – solo in quanto dà e restituisce continuamente. Ma non si tratta di uno scambiare nel senso dell'ordinario scambio di beni (benché anche questo, alle origini, riceva la sua consacrazione dall'idea del sacrificio), ma di uno scambio di fluidi o di essenze tramite abbandono della propria anima alla vita sostentatrice del mondo » (LUDWIG KLAGES, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig 1932, III, 2, p. 1409). Ma il duplice carattere del sacrificio, abbandono magico del singolo al collettivo – quale che possa essere la natura di questo abbandono – e autoconservazione mercè la tecnica di que-

Il momento d'inganno nel sacrificio è il modello dell'astuzia di Odisseo, e infatti molte delle sue astuzie sono inserite, per cosí dire, in un sacrificio a divinità naturali [1]. Le divinità naturali sono raggirate, come dall'eroe, cosí anche dagli dèi solari. Gli amici di Odisseo sull'Olimpo profittano del soggiorno di Posidone presso gli Etiopi, gente arretrata che lo venera ancora e gli offre ingenti sacrifici, per guidare il loro beniamino fuori pericolo. L'inganno è già implicito nel sacrificio che Posidone accetta con piacere: la limitazione dell'amorfo dio del mare a una località determinata, a un territorio sacro, riduce anche il suo potere, e per saziarsi di bovi etiopi egli deve rinunciare a sfogare la sua collera su Odisseo. Tutti i sacrifici degli uomini, eseguiti secondo un piano, ingannano il dio a cui sono destinati: lo subordinano al primato degli scopi umani, dissolvono il suo potere; e l'inganno nei confronti del dio trapassa insensibilmente in quello che i sacerdoti increduli compiono ai danni della pia comunità. L'astuzia ha origine dal culto. Lo stesso Odisseo funge da vittima e da sacerdote a un tempo. Calcolando il rischio a cui si mette, ottiene la negazione del potere a cui si offre come posta. Cosí riscatta la sua vita condannata. Ma inganno, astuzia e razionalità non sono semplicemente opposti all'arcaismo del sacrificio. Odisseo non fa che elevare ad autocoscienza il momento del-

sta magia, implica una contraddizione oggettiva, che tende proprio allo sviluppo dell'elemento razionale nel sacrificio. Finché dura il potere della magia, la razionalità, come atteggiamento di chi sacrifica, dà luogo all'astuzia. Perfino Klages, lo zelante apologeta del mito e del sacrificio, si è imbattuto in questo fatto, e si è visto costretto a distinguere, anche nel quadro ideale del mondo pelasgico, fra comunicazione autentica con la natura e menzogna, senza poter tuttavia contrapporre (dal punto di vista stesso del pensiero mitico) alcun altro principio all'apparenza del dominio magico sulla natura, poiché questa apparenza costituisce proprio l'essenza del mito. « Non è piú solo fede pagana, ma già anche superstizione pagana, quando, per esempio, all'atto di salire sul trono, il dio-re deve giurare che farà d'ora innanzi splendere il sole e i campi coprirsi di frutti » (*ibid.*, p. 1408).

[1] A ciò si accorda che sacrifici umani in senso proprio non abbiano luogo in Omero. La tendenza civilizzatoria dell'epos si afferma nella scelta dei fatti riferiti. « With one exception... both Iliad and Odyssey are completely expurgated of the abomination of human sacrifice » (GILBERT MURRAY, *The Rise of the Greek Epic*, Oxford 1911, p. 150).

l'inganno nel sacrificio, che è forse la ragione piú intima del carattere illusorio del mito. Antichissima dev'essere stata l'esperienza che la comunicazione simbolica con la divinità attraverso il sacrificio *non* è reale. La rappresentanza implicita nel sacrificio, esaltata da irrazionalisti alla moda, è inseparabile dalla divinizzazione della vittima, dall'inganno della razionalizzazione dell'assassinio mercè l'apoteosi dell'eletto. Qualcosa di questo inganno, che eleva proprio la persona caduca a vaso della sostanza divina, si può cogliere da sempre nell'Io, che deve se stesso al sacrificio dell'istante per il futuro. La sua sostanzialità è apparente come l'immortalità del macellato. Non per nulla Odisseo era considerato da molti una divinità.

Finché si sacrificano dei singoli, finché il sacrificio implica l'antitesi di individuo e collettività, l'inganno è oggettivamente implicito nel sacrificio. Se la fede nella rappresentatività del sacrificio implica il ricordo del carattere non originario, ma storicamente divenuto attraverso il dominio del Sé, essa, nello stesso tempo, diventa falsa per il Sé formato: poiché il Sé è proprio l'uomo a cui non si attribuisce piú una forza magica di rappresentanza. La costituzione del Sé recide proprio quel nesso fluttuante con la natura che il sacrificio del Sé pretende di restaurare. Ogni sacrificio è una restaurazione che è confutata dalla realtà storica in cui è intrapresa. Ma la veneranda fede nel sacrificio è già, con ogni probabilità, uno schema meccanico, onde i sottomessi tornano a fare a se stessi il torto ad essi inflitto, onde poterlo sopportare. Il sacrificio non salva, con una restituzione simbolica, la comunicazione diretta – e appena interrotta – che gli attribuiscono i mitologi odierni, ma l'istituzione stessa del sacrificio è il segno di una catastrofe storica, un atto di violenza subito insieme dagli uomini e dalla natura. L'astuzia non è altro che lo sviluppo soggettivo di questa falsità oggettiva del sacrificio, a cui essa subentra. Forse quella falsità non è stata sempre soltanto tale. In una fase della preistoria [1] i sacrifici possono aver avuto

[1] Difficilmente in quella piú antica. « L'uso dei sacrifici umani... è molto piú diffuso fra i barbari e i popoli semicivilizzati che fra i selvaggi, e negli stadi di cultura piú bassi è praticamente ignoto. Si è potuto osservare che presso molti popoli ha

una sorta di razionalità cruenta, che peraltro, fin d'allora, era difficilmente separabile dall'avidità del privilegio. La teoria oggi prevalente del sacrificio lo riferisce all'idea del corpo collettivo, della tribú, in cui il sangue del membro sacrificato dovrebbe rifluire come energia. Anche se il totetismo era ideologia già ai suoi tempi, esso segna tuttavia uno stato reale in cui la ragione dominante aveva bisogno dei sacrifici. È uno stato di insufficienza arcaica, dove sacrifici umani e cannibalismo si distinguono appena. La collettività cresciuta di numero può, a volte, serbarsi in vita solo cibandosi di carne umana; forse il piacere di certi gruppi etnici o sociali era legato al cannibalismo in un modo di cui testimonia oggi soltanto il ribrezzo per la carne umana [1]. Usi di tempi successivi, come quello del *ver sacrum*, dove, in periodi di carestia, un'intera leva di giovani era costretta a emigrare fra cerimonie rituali, conservano abbastanza chiaramente i tratti di questa razionalità barbarica e idealizzata. Essa dovette rivelarsi illusoria molto tempo prima che si formassero le religioni popolari mitiche: come la caccia sistematica procurava abbastanza selvaggina alla tribú da rendere superfluo il consumo dei membri della medesima, i furbi cacciatori e postatori di trappole devono aver cominciato a dubitare del precetto degli stregoni che imponeva loro di lasciarsi mangiare. L'interpretazione magico-collettiva del sacrificio, che nega affatto la sua razionalità, è la sua razionalizzazione; ma l'ipotesi direttamente illuministica che ciò che oggi è ideologia potrebbe essere stato un tempo verità, è troppo ingenua [2]: le ultimissime ideologie non sono che riprese delle piú antiche,

preso sempre piú il sopravvento nel corso del tempo »; cosí nelle isole della Società, in Polinesia, in India, presso gli Aztechi. « Per quanto riguarda gli africani, Winwood Reade dice: " Quanto piú forte è la nazione, e piú ingenti sono i sacrifici " » (EDUARD WESTERMARCK, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, Leipzig 1913, I, p. 363).

[1] Presso popolazioni dedite al cannibalismo, come quelle dell'Africa occidentale, era vietato « alle donne come ai giovani... gustare quelle leccornie » (WESTERMARCK, *op. cit.*, Leipzig 1919, II, p. 459).

[2] Wilamowitz mette il *nus* in « netta antitesi » al *logos* (*Der Glaube der Hellenen*, Berlin 1931, I, pp. 41 sgg.). Il mito è per lui una « storia come la si racconta », una fiaba da bambini, priva di verità, o – inseparabilmente da questo primo significato –

costrette a cercare i loro precedenti tanto piú indietro nel tempo a misura che lo sviluppo della società di classe confuta le ideologie consacrate in precedenza. La famosa irrazionalità del sacrificio non è che l'espressione del fatto che l'uso dei sacrifici è sopravvissuto alla loro necessità già di per sé non vera, e cioè razionale-particolare [1]. È questa breccia fra la razionalità e l'irrazionalità del sacrificio che l'astuzia utilizza come appiglio. Ogni demitizzazione si configura come continua esperienza della vanità e superfluità dei sacrifici.

Se il principio del sacrificio si dimostra caduco per la sua irrazionalità, esso, d'altra parte, continua a sussistere in virtú della sua razionalità. Questa si è trasformata, ma non è scomparsa. Il Sé strappa se stesso al dissolvimento in cieca natura, di cui il sacrificio torna sempre

la verità suprema indimostrabile, come in Platone. Mentre è consapevole del carattere illusorio dei miti, Wilamowitz li equipara alla poesia. In altri termini: egli li cerca solo nella lingua significatoria, che è già entrata in contraddizione oggettiva con la loro intenzione: contraddizione che essa cerca di conciliare nella poesia: « *Mito* è anzitutto il discorso parlato, il termine non riguarda mai il suo contenuto » (*ibid.*). Ipostatizzando questo tardo concetto del mito, che presuppone già la ragione come suo *pendant* esplicito, egli perviene – in tacita polemica con Bachofen, che deride come una moda pur senza mai citarlo – alla netta separazione di mitologia e religione (*ibid.*, p. 5), dove il mito appare come lo stadio non già piú antico, ma piú recente: « Cerco di seguire lo sviluppo, le trasformazioni e il passaggio dalla fede al mito... » (*ibid.*, p. 1). La cieca arroganza specialistica del grecista gli impedisce di scorgere la dialettica di mito, religione e illuminismo: « Non conosco le lingue da cui provengono i vocaboli oggi di moda, *tabú* e *totem*, *mana* e *orenda*, ma ritengo che possa essere anche lecito attenersi ai Greci e pensare di cose greche in termini greci » (*ibid.*, p. 10). Come con questo, e cioè con l'opinione non mediata che « nella grecità piú antica era già presente il germe della divinità platonica », possa accordarsi la tesi storica sostenuta da Kirchhoff e ripresa da Wilamowitz, che vede proprio negli incontri mitici del *nostos* il nucleo piú antico dell'*Odissea*, rimane oscuro, come del resto il concetto stesso centrale di mito manca, in Wilamowitz, di una sufficiente articolazione filosofica. Ma nella sua resistenza contro l'esaltazione irrazionalistica del mito, e nella sua insistenza sulla non-verità dei miti, egli ha dato prova di una grande acutezza. L'avversione per il pensiero primitivo e la preistoria fa apparire ancora piú chiaramente la tensione presente da sempre fra la parola ingannatrice e la verità. Ciò che Wilamowitz rimprovera ai miti piú tardi, l'arbitrio dell'invenzione, doveva essere già presente in quelli piú antichi grazie alla menzogna dei sacrifici. Questa falsità è affine proprio a quella divinità platonica che Wilamowitz retrodata alla grecità arcaica.

[1] Qui nel senso di « cattivo particolare » [*N. d. T.*].

a far valere le pretese. Ma proprio cosí rimane asservito al contesto naturale, vivente che cerca di affermarsi contro il vivente. Il riscatto del sacrificio mediante la razionalità dell'autoconservazione non è meno scambio di quanto lo fosse il sacrificio. Il Sé permanente identico, che sorge dal superamento del sacrificio, è direttamente a sua volta un rituale sacrificale rigido, e implacabilmente osservato, che l'uomo celebra a se stesso opponendo la propria coscienza al contesto naturale. È quel che c'è di vero nel celebre episodio della mitologia nordica secondo il quale Odino pendeva dall'albero come sacrificio a se stesso, e nella tesi di Klages che ogni sacrificio è quello del dio al dio [1]. Senonché quello strato mitologico dove il Sé appare come sacrificio a se stesso, non esprime tanto la concezione originaria della religione popolare quanto piuttosto l'assunzione del mito nella civiltà. Nella storia di classe l'ostilità del Sé al sacrificio implicava un sacrificio del Sé, poiché essa era stata pagata con la negazione della natura nell'uomo per il dominio sulla natura esterna e su altri uomini. Proprio questa negazione, quintessenza di ogni razionalità civile, è il germe da cui continua a svilupparsi l'irrazionalità mitica: con la negazione della natura nell'uomo diventa oscuro e impenetrabile non solo il *telos* del dominio esteriore della natura, ma anche quello della vita stessa. Dal momento in cui l'uomo si recide la coscienza di se stesso come natura, tutti i fini per cui si conserva in vita, il progresso sociale, l'incremento di tutte le forze materiali e intellettuali, e fin la coscienza stessa, perdono ogni valore, e l'insediamento del mezzo a scopo, che assume, nel tardo capitalismo, i tratti della follia aperta, si può già scorgere nella preistoria della soggettività. Il dominio dell'uomo su se stesso, che fonda il suo Sé, è virtualmente ogni volta la distruzione del soggetto al cui servizio esso ha luogo, poiché la sostanza dominata, oppressa e dissolta dall'autoconservazione, non è altro che il vivente, in funzione del quale soltanto si definiscono i compiti dell'autoconservazione, e che è proprio ciò che

[1] Cfr. fra l'altro WERNER HEGEMANN, *Der gerettete Christus* [*Il Cristo salvato*], Potsdam 1928.

si tratta di conservare. L'assurdità del capitalismo totalitario, la cui tecnica di soddisfazione dei bisogni rende – nella sua forma oggettivata e determinata dal dominio – quella soddisfazione impossibile e tende alla distruzione dell'umanità: questa assurdità è esemplarmente preformata nell'eroe che si sottrae al sacrificio sacrificandosi. La storia della civiltà è la storia dell'introversione del sacrificio. In altre parole: la storia della rinuncia. Chiunque rinuncia dà piú, della sua vita, di quel che gli viene restituito, dà piú della vita che difende. Ciò si invera e si dispiega nel contesto della società odierna. In essa ciascuno è di troppo e viene ingannato. Ma è una necessità sociale che chi volesse sottrarsi allo scambio universale, ineguale e ingiusto, non rinunciare, cogliere subito la totalità intera, indiminuita, perderebbe con ciò tutto, anche il misero avanzo garantitogli dall'autoconservazione. Tutti questi sacrifici superflui sono necessari: necessari contro il sacrificio. Anche Odisseo è un sacrificio: il Sé che si domina continuamente [1] e perde cosí la vita che salva e ricorda solo come peripezia. Ma è anche sacri-

[1] Cosí, per esempio, quando rinuncia a uccidere subito Polifemo (IX, 302), quando sopporta i maltrattamenti di Antinoo per non tradirsi (XVII, 460 sgg.). Vedi anche l'episodio dei venti (X, 50 sgg.) e la profezia di Tiresia nella prima *Nekyia* (XI, 105 sgg.), che fa dipendere il ritorno dalla capacità di « frenare il cuore ». È vero che la rinuncia di Odisseo non ha ancora carattere definitivo, ma semplicemente dilatorio: le vendette che si vieta sul momento saranno eseguite, per lo piú, tanto piú a fondo in seguito: la sua tolleranza è solo pazienza. Nel suo contegno è ancora in qualche modo scoperto, come fine naturale, ciò che piú tardi si nasconderà nella rinuncia imperativa e integrale, per acquistare – solo cosí – una forza irresistibile, quella della sottomissione di ogni elemento naturale. Trasferita nel soggetto, emancipata da ogni contenuto mitico prestabilito, questa sottomissione diventa « oggettiva », materialmente autonoma da ogni scopo particolare dell'uomo, diventa la legge razionale universale. Già nella pazienza di Odisseo, e chiaramente dopo l'uccisione dei Proci, la vendetta trapassa nella procedura giuridica: proprio la finale soddisfazione dell'impulso mitico diventa lo strumento oggettivo del dominio. Il diritto è la vendetta che rinuncia. Ma in quanto questa pazienza giuridica si educa a qualcosa che è al di fuori di essa – la nostalgia della patria –, assume tratti di umanità, e quasi di fiducia, che trascendono la dilazione della vendetta. Nella società borghese sviluppata l'una e l'altra cosa viene soppressa: col pensiero della vendetta diventa tabú anche la nostalgia, e proprio questa è l'intronizzazione della vendetta, mediata come vendetta che il Sé esercita su se stesso.

ficio per l'abolizione del sacrificio. La sua rinuncia padronale, come lotta col mito, sta per una società che non ha piú bisogno di rinuncia e dominio: che prende possesso di sé non per far violenza a sé e ad altri, ma in vista della conciliazione.

La trasformazione del sacrificio in soggettività avviene nel segno di quell'astuzia che ha già sempre avuto parte al sacrificio. Nella falsità dell'astuzia l'inganno implicito nel sacrificio diventa un elemento del carattere, la deformazione dell'astuto, la cui fisionomia è stata foggiata dai colpi [1] che ha dovuto infliggersi per conservarsi. In ciò si esprime il rapporto tra spirito e forza fisica. L'esponente dello spirito, colui che comanda, come è quasi sempre rappresentato l'astuto Odisseo, è, nonostante tutto ciò che si narra delle sue gesta eroiche, sempre fisicamente piú debole delle potenze arcaiche con cui deve lottare per la vita. Gli episodi in cui viene esaltata la nuda forza fisica dell'avventuriero, il pugilato – promosso dai Proci – col mendico Iro e la tensione dell'arco, hanno carattere sportivo. Autoconservazione e forza fisica si sono dissociate: le capacità atletiche di Odisseo sono quelle del *gentleman* che, privo di preoccupazioni pratiche, può allenarsi con signorile dominio di sé. E proprio la forza separata dall'autoconservazione torna a vantaggio dell'autoconservazione: nell'agone col mendico, debole, vorace e indisciplinato, o con quelli che stanno spensieratamente in ozio, Odisseo torna a fare simbolicamente agli inferiori ciò che il dominio organizzato della terra aveva fatto loro realmente da tempo; e si qualifica come gentiluomo. Ma quando s'imbatte in forze preistoriche, che non sono ancora addomesticate o infrollite, il suo compito è piú difficile. Non può mai scendere direttamente in lotta fisica con le potenze mitiche che continuano a vivere ai margini del mondo civile, ma deve accettare come dati i riti sacrificali in cui di volta in volta s'imbatte, e che non può spezzare. Invece d'infrangerli, egli ne fa formalmente la premessa della propria decisione razionale. Questa ha luogo sempre, per cosí dire,

[1] Gioco di parole intraducibile tra *verschlagen*, furbo, astuto, e *Schlag*, colpo [*N. d. T.*].

all'interno del verdetto preistorico che è alla base della situazione sacrificale. Il fatto che il vecchio sacrificio sia divenuto, nel frattempo, irrazionale, si offre all'intelligenza del piú debole come stupidità del cerimoniale. Esso viene accettato, la sua lettera è osservata scrupolosamente. Ma il verdetto divenuto assurdo si confuta per il fatto che la sua stessa formulazione consente ogni volta di evaderlo. È proprio lo spirito dominatore della natura a rivendicare costantemente la superiorità della natura nella concorrenza. Ogni illuminismo borghese concorda nell'esigenza di sobrietà, senso dei fatti, giusta valutazione dei rapporti di forza. Il desiderio non dev'essere il padre del pensiero. Ma ciò deriva dal fatto che ogni potere è legato all'acuta coscienza della propria impotenza nei confronti della natura fisica e della forza che le succede nella società: quella dei molti. Solo l'adattamento consapevole alla natura mette questa al servizio del fisicamente piú debole. La *ratio* che scaccia la mimesi non è solo il suo opposto. È essa stessa mimesi: mimesi del morto. Lo spirito soggettivo, che dissolve l'animazione della natura, domina la natura disanimata solo imitando la sua rigidezza e dissolvendo come animistico anche se stesso. L'imitazione entra al servizio del dominio, in quanto anche l'uomo diventa un antropomorfismo agli occhi dell'uomo. Dominio della natura mediante questo adattamento è lo schema dell'astuzia di Odisseo. Nella valutazione dei rapporti di forza, che fa dipendere la sopravvivenza, per cosí dire, dall'ammissione anticipata della propria sconfitta, e virtualmente dalla morte, è già *in nuce* il principio dello scetticismo borghese, lo schema corrente dell'interiorizzazione del sacrificio, la rinuncia. L'astuto sopravvive solo a prezzo del proprio sogno, che egli paga disincantando se stesso come le potenze esterne. Proprio egli non può mai avere il tutto, deve sempre saper aspettare, aver pazienza, rinunciare; non deve cibarsi di loto o dei buoi del sacro Iperione, e, pilotando attraverso lo stretto, deve scontare la perdita dei compagni che Scilla gli strappa dalla nave. Egli sguscia e sgattaiola, è questo il suo modo di sopravvivere, e ogni fama accordatagli da se stesso e dagli altri non fa che ribadire che la dignità di eroe si ac-

quista solo con l'umiliazione dell'impulso alla felicità intera, universale, indivisa.

E la formula dell'astuzia di Odisseo è proprio quella che lo spirito separato, strumentale, aderendo docilmente alla natura, dà ad essa quello che le appartiene e cosí facendo la inganna. I mostri mitici nel cui raggio d'azione egli capita, rappresentano ogni volta, per cosí dire, contratti pietrificati, diritti preistorici. È cosí che la religione popolare piú antica si presenta, nei suoi sparsi relitti, all'età patriarcale avanzata: sotto il cielo olimpico, essi sono divenuti emblemi del destino astratto, della necessità vuota di senso. Che non si potesse scegliere altra via che quella fra Scilla e Cariddi, si può interpretare – razionalisticamente – come trasposizione mitica dell'irresistibilità della corrente marina per le piccole navicelle arcaiche. Ma nella trasposizione e oggettivazione mitica il rapporto naturale di forza e impotenza ha già assunto il carattere di un rapporto giuridico. Scilla e Cariddi hanno un diritto su tutto ciò che capita sotto le loro unghie, come Circe ha il diritto di trasformare chi non è immunizzato, o Polifemo di divorare i suoi ospiti. Ognuna delle figure mitiche è tenuta a fare sempre la stessa cosa. Ognuna consiste nella ripetizione: il cui fallimento segnerebbe la sua fine. Hanno tutte qualcosa di ciò che – nei miti di punizione degli inferi: Tantalo, Sisifo, le Danaidi – è motivato da un verdetto olimpico. Sono immagini di coazione: le atrocità che commettono sono la maledizione che pesa su di esse. L'ineluttabilità mitica è definita dall'equivalenza fra quella maledizione, il delitto che la paga e la colpa che ne deriva e che riproduce la maledizione. Ogni diritto della storia passata reca i segni di questo schema. Nel mito ogni momento del ciclo ripaga quello che lo precede e collabora cosí a insediare come legge il nesso della colpa. A ciò si oppone Odisseo. Il Sé rappresenta l'universalità razionale contro l'ineluttabilità del destino. Ma trovando egli l'universale e l'ineluttabile già strettamente intrecciati fra loro, la sua razionalità assume necessariamente forma restrittiva: quella, cioè, dell'eccezione. Egli deve sottrarsi ai rapporti giuridici che lo circondano e lo

minacciano da ogni parte, e che sono inscritti, per cosí dire, in ogni figura mitica. Egli soddisfa alla norma giuridica in modo che essa perda il suo potere su di lui nell'atto stesso in cui egli glielo riconosce. È impossibile udire le Sirene e non cadere in loro balia: esse non si possono sfidare impunemente. Sfida e accecamento sono la stessa cosa, e chi le sfida è già vittima del mito a cui si espone. Ma l'astuzia è la sfida divenuta razionale. Odisseo non tenta di seguire un'altra via da quella che passa davanti all'isola delle Sirene. E non tenta neppure di fare assegnamento sul suo sapere superiore e di porgere libero ascolto alle maliarde, nell'illusione che gli basti come scudo la sua libertà. Egli si fa piccolo piccolo, la sua nave segue il suo corso fatale e prestabilito, ed egli comprende che, per quanto possa distanziarsi consapevolmente dalla natura, le rimane, come ascoltatore, asservito. Egli osserva il patto della sua dipendenza, e si divincola ancora, dall'albero della nave, per gettarsi nelle braccia di quelle creature di perdizione. Ma egli ha scoperto una lacuna nel contratto, attraverso la quale, mentre adempie al decreto, nello stesso tempo gli sfugge. Nel patto originario non è previsto se chi passa ascolterà legato o non legato il canto. L'uso di legare appartiene solo a uno stadio dove il prigioniero non è piú ucciso immediatamente. Proprio in quanto – tecnicamente illuminato – si fa legare, Odisseo riconosce la strapotenza arcaica del canto. Egli si china al canto del piacere, e lo sventa, cosí, come la morte. L'ascoltatore legato è attirato dalle Sirene come nessun altro. Solo ha disposto le cose in modo che, pur caduto, non cada in loro potere. Con tutta la violenza del suo desiderio, che riflette quella delle creature semidivine, egli non può raggiungerle, poiché i compagni che remano, con la cera nelle orecchie, non sono sordi solo alle Sirene, ma anche al grido disperato del loro capitano. Le Sirene hanno quel che loro spetta, ma già ridotto e neutralizzato – nella preistoria borghese – al rimpianto di chi prosegue. L'epos non dice che cosa accade alle cantatrici dopo che la nave di Odisseo è scomparsa. Ma nella tragedia sarebbe stata certo la loro ultima ora, come per la Sfinge quando Edipo risolve l'indovinello, eseguendo il suo ordine e cosí rovesciandola. Poiché il diritto delle figure mitiche, che è il

diritto del piú forte, vive solo dell'ineseguibilità delle loro norme. Se esse vengono soddisfatte, i miti si dissolvono fino alla piú lontana posterità. Dall'incontro felicemente mancato di Odisseo con le Sirene tutti i canti sono feriti, e tutta la musica occidentale soffre dell'assurdità del canto nella civiltà, assurdità che è tuttavia, ad un tempo, l'ispirazione di ogni musica d'arte.

Con la dissoluzione del contratto in seguito alla sua esecuzione letterale muta la posizione storica del linguaggio: che comincia a diventare designazione. Il destino mitico, il *fato*, faceva tutt'uno con la parola detta. L'ambito delle concezioni in cui rientrano i decreti fatali invariabilmente compiuti dalle figure mitiche, non conosce ancora la differenza fra parola e oggetto. La parola sembra avere un potere immediato sulla cosa, espressione e significato [1] si confondono. Ma l'astuzia mette a profitto la differenza; si attacca alla parola per trasformare la cosa. Nasce cosí la coscienza del significato [2]: nelle sue angustie Odisseo si accorge del dualismo, in quanto apprende che la stessa parola può significare cose diverse. Poiché il nome Udeis può coprire altrettanto bene l'eroe e nessuno, egli può spezzare l'incantesimo del nome. Le parole immutabili restano formule dell'inflessibile contesto naturale. Già nella magia la loro fissità e rigidezza doveva tener testa a quella del destino, che, d'altra parte, si rispecchiava in essa. Dove era già implicito il contrasto fra la parola e ciò a cui la parola stessa si adeguava. Nella fase omerica questo contrasto diventa determinante. Odisseo scopre, nelle parole, ciò che nella società borghese sviluppata si dirà formalismo: la loro validità permanente è pagata col loro distacco dal contenuto che di volta in volta le riempie, onde possono riferirsi – in questo distacco – ad ogni contenuto possibile, a nessuno o allo stesso Odisseo. Dal formalismo dei nomi e dei decreti mitici, che vogliono comandare, indifferenti come la natura, sugli uomini e sulla storia, emerge il nominalismo, il prototipo del pensiero borghese. L'astuzia dell'autoconservazione

[1] *Intention* [*N. d. T.*].
[2] *Ibid.*

vive di questo processo in atto fra parola e cosa. I due atti contrastanti di Odisseo nell'incontro con Polifemo, la sua obbedienza al nome e il suo svincolarsi da esso, sono pur sempre una cosa sola. Egli afferma se stesso rinnegandosi come nessuno, salva la propria vita facendosi scomparire. Questo adeguarsi al morto mediante il linguaggio contiene lo schema della matematica moderna.

L'astuzia come mezzo di uno scambio dove tutto avviene secondo le regole, dove il contratto è rispettato e la controparte tuttavia ingannata, rimanda a un tipo di economia che, se non nella preistoria mitica, appare almeno nella prima antichità arcaica: l'antichissimo « scambio occasionale » fra economie domestiche chiuse. « Le eccedenze vengono occasionalmente scambiate, ma il grosso degli approvvigionamenti consiste di prodotti fabbricati da sé » [1]. La condotta dell'avventuriero Odisseo ricorda quella dello scambiatore occasionale. Anche nelle vesti patetiche del mendico il signore feudale reca i tratti del mercante orientale [2] che torna a casa con immense ricchezze, dopo essere uscito per la prima volta, contro la tradizione, dai confini dell'economia domestica, « imbarcandosi ». L'elemento avventuroso delle sue imprese non è – economicamente – altro che l'aspetto irrazionale della sua razionalità rispetto alla forma economica tradizionale ancora prevalente. Questa irrazionalità della *ratio* si è depositata nell'astuzia, nell'adeguarsi della ragione borghese ad ogni irragionevolezza che le si oppone come una forza ancora superiore. L'astuto pellegrino è già l'*homo œconomicus* a cui somigliano tutti gli uomini dotati di ragione. Perciò l'*Odissea* è già una robinsonata. I due naufraghi esemplari fanno della loro debolezza – quella dell'individuo che si stacca dalla collettività – la loro forza sociale. Abbandonati al caso delle onde, isolati senza possibilità di aiuto, il loro stesso isolamento li obbliga a perseguire senza riguardi il proprio interesse atomistico. Essi incarnano il principio dell'economia ca-

[1] MAX WEBER, *Wirtschaftsgeschichte*, München und Leipzig 1924, p. 3.

[2] Victor Bérard ha sottolineato con particolare vigore, anche se non senza qualche costruzione apocrifa, l'elemento semitico dell'*Odissea*. Vedi il capitolo *Les Phéniciens et l'Odyssée* nella *Résurrection d'Homère*, Paris 1930, pp. 111 sgg.

pitalistica prima ancora di servirsi di un operaio; ma quel tanto che hanno salvato dal naufragio e che utilizzano per la nuova impresa, simboleggia, idealizzandola, la verità che l'imprenditore non è mai entrato nella concorrenza con la sola diligenza delle sue braccia. La loro impotenza davanti alla natura funge già da ideologia della loro supremazia sociale. Che Odisseo sia indifeso davanti alla risacca, suona già come legittimazione dell'arricchimento del viaggiatore a spese dell'indigeno. Dal punto di vista della società di scambio sviluppata e dei suoi membri individuali le avventure di Odisseo non sono che l'esposizione dei rischi che compongono la strada del successo. Odisseo vive secondo il principio originario che ha fondato un tempo la società borghese. La scelta era fra ingannare e perire. L'inganno era lo stigma della *ratio*, in cui si tradiva la sua particolarità. Onde all'universale socializzazione abbozzata dal viaggiatore intorno al mondo Odisseo e dall'industriale-solista Robinson appartiene fin dall'inizio l'assoluta solitudine che si manifesta alla fine dell'età borghese. La socializzazione radicale è una radicale estraniazione. Odisseo e Robinson hanno entrambi a che fare con la totalità: l'uno la percorre, l'altro la crea. L'uno e l'altro ci riescono solo in assoluta separazione da tutti gli altri uomini. Che si presentano loro solo in forma estraniata, come nemici o come sostegni, sempre come strumenti, come cose.

Una delle prime avventure del *nostos* vero e proprio risale, è vero, molto piú addietro, molto piú addietro anche dell'epoca barbarica dei ceffi demoniaci e degli dèi-maghi. Si tratta dell'episodio dei Lotofagi, dei mangiatori di loto. Chi mangia di quel cibo è perduto, come chi ascolta le Sirene o chi è toccato dalla verga di Circe. Ma alla vittima, in questo caso, non sarebbe riservato nulla di male: « E i mangiatori di loto non meditarono la morte ai compagni | nostri » [1]. Solo l'oblio lo minaccerebbe e la perdita della volontà. La dannazione non condanna ad altro che allo stato originale, senza lavoro né lotta, nella « piana fe-

[1] *Odissea*, IX, 92 sg. [Dalla traduzione di R. Calzecchi Onesti, come tutte le citazioni seguenti].

conda »[1]: « Ma chi di loro mangiò del loto il dolcissimo frutto, | non voleva portar notizie indietro e tornare, | ma volevano là, tra i mangiatori di loto, | a pascer loto restare e scordare il ritorno »[2]. Questo idillio (che fa pensare, peraltro, all'ebbrezza degli stupefacenti, coi quali, in ordinamenti sociali pietrificati, certi soggetti erano messi in grado di tollerare l'intollerabile) non può essere consentito, ai suoi, dall'autoconservazione razionale. Esso è, in effetti, la mera parvenza della felicità, ottuso vegetare, miserabile come la vita degli animali. Nel migliore dei casi sarebbe l'assenza della coscienza dell'infelicità. Ma la felicità implica verità; è essenzialmente risultato; si sviluppa dal dolore superato. Cosí è nel suo diritto il paziente eroe, insofferente di restare presso i Lotofagi. Egli sostiene, contro di loro, la loro stessa causa, la realizzazione dell'utopia, attraverso il lavoro storico, mentre chi si arresta all'immagine della beatitudine le sottrae la forza della realizzazione. Ma come la razionalità, Odisseo, fa valere questo diritto, entra fatalmente nel giro dell'ingiustizia. Immediatamente, il suo stesso agire va a profitto del dominio. L'autoconservazione razionale non può concedere questa felicità « ai margini del mondo »[3] piú che non possa ammettere quella piú pericolosa di fasi successive. I pigri vengono cacciati a forza e trasportati sulle galere: « E io sulla nave li trascinai per forza, piangenti, | e nelle concavi navi sotto i banchi dovetti cacciarli e legarli »[4]. Il loto è una vivanda orientale. Tagliato a fette sottili, ha tuttora il suo posto nella cucina cinese e indiana. Forse la tentazione che gli si attribuisce non è che quella di regredire allo stadio della raccolta dei frutti della terra[5] e del mare, piú antico dell'agricoltura, dell'allevamento e della stessa caccia, piú antico, insomma, di ogni forma di produzione.

[1] *Odissea*, XXIII, 311.

[2] *Ibid.*, IX, 94 sgg.

[3] JACOB BURCKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*, Stuttgart s. d., III, p. 95.

[4] *Odissea*, IX, 98 sg.

[5] Nella mitologia indiana Loto è la dea della terra. (Cfr. HEINRICH ZIMMER, *Maja*, Stuttgart und Berlin 1936, pp. 105 sgg.). Se c'è un rapporto con la tradizione mitica da cui sorge l'antico *nostos* omerico, bisognerebbe considerare anche l'incontro coi Lotofagi come una tappa del confronto con le potenze ctoniche.

Difficilmente è un caso che l'epopea associ l'idea del paese di cuccagna al fatto di mangiare dei fiori, anche se si trattasse di fiori che oggi non rivelano piú traccia di questo carattere. Il mangiar fiori, che si usa ancora come *dessert* nel vicino Oriente, ed è familiare ai bambini europei dalla cottura all'acqua di rose e dalle violette candite, promette uno stato in cui la riproduzione della vita è indipendente dall'autoconservazione consapevole, la beatitudine sazia dall'utilità dell'alimentazione metodica. Il ricordo della felicità piú antica e piú remota, che balena al senso dell'odorato, si fonde con l'estrema vicinanza, quella dell'incorporale. È un ricordo della preistoria. Per quante pene e tormenti possano aver subito gli uomini in essa, essi non sono in grado di concepire una felicità che non viva della sua immagine: « Di là navigammo avanti, sconvolti nel cuore » [1].

La figura successiva a cui Odisseo viene sbattuto dalle onde – essere sbattuto ed essere scaltro sono, in Omero, la stessa cosa [2] –, il ciclope Polifemo reca, nel monocolo grosso come una ruota, un segno della stessa preistoria: l'occhio unico ricorda il naso e la bocca, piú primitivi della simmetria degli occhi e delle orecchie [3], che sola arriva a produrre – nell'unità di due percezioni convergenti – identificazione, profondità e oggettività. Cionondimeno egli rappresenta, rispetto ai Lotofagi, un'èra successiva, l'età propriamente barbarica, che è quella dei cacciatori e dei pastori. L'attributo della barbarie coincide in Omero col fatto che non si pratica un'agricoltura sistematica e non si è quindi ancora raggiunta un'organizzazione metodica (regolante l'impiego del tempo) del lavoro e della società. Egli chiama i Ciclopi « ingiusti e violenti » [4], poiché essi – e sembra quasi una segreta confessione di colpa della civiltà stessa – « fidando nei numi immortali, | non piantano pianta di loro mano, non

[1] *Odissea*, IX, 105.

[2] *Verschlagen werden und verschlagen sein sind bei Homer Äquivalente.* Gioco di parole intraducibile. Si pensi al significato della parola « rotto » in un'espressione come « rotto a tutti i mestieri » e « rotto a tutti i pericoli » [*N. d. T.*].

[3] Secondo Wilamowitz i Ciclopi sono « propriamente animali » (*Der Glaube der Hellenen*, I, p. 14).

[4] *Odissea*, IX, 106.

arano; | ma inseminato e inarato là tutto nasce, | grano, orzo, viti, che portano | il vino nei grappoli, e a loro li gonfia la pioggia di Zeus » [1]. L'abbondanza non ha bisogno di leggi, e l'atto di accusa della civiltà contro l'anarchia suona quasi come una denuncia dell'abbondanza: « Non hanno assemblee di consiglio, non leggi, | ma degli eccelsi monti vivono sopra le cime | in grotte profonde; fa legge ciascuno | ai figli e alle donne, e l'uno dell'altro non cura » [2]. È una società tribale di tipo già patriarcale, basata sull'oppressione dei fisicamente piú deboli, ma non ancora organizzata secondo il criterio della proprietà stabile e della sua gerarchia; ed è proprio la mancanza di vincoli fra i trogloditi a motivare l'assenza di leggi oggettive, e quindi il rimprovero omerico di trascurarsi a vicenda e di vivere allo stato selvaggio. Dove peraltro, in un passo successivo, la fedeltà oggettiva del narratore confuta il suo giudizio civilizzato: al grido tremendo dell'accecato la sua tribú accorre (nonostante quella noncuranza) in suo aiuto, e solo il trucco del nome escogitato da Odisseo distoglie quegli sciocchi dal soccorrere il loro pari [3]. Stoltezza e illegalità appaiono come un solo e medesimo attributo: quando Omero chiama il Ciclope « il mostro dal pensiero illegale » [4], ciò non significa solo che egli non rispetta nel suo pensiero le leggi della civiltà, ma anche che il suo stesso pensiero è senza legge, asistematico, rapsodico: tanto è vero che non è in grado di risolvere il problemino borghese, come facciano i suoi ospiti non richiesti a evadere dalla grotta (aggrappandosi al ventre delle pecore, invece di cavalcarle), né si accorge dell'ambivalenza sofistica nel falso nome di Odisseo. Polifemo, che confida nei numi immortali, è però un cannibale, e a ciò corrisponde che egli, nonostante quella fiducia, si rifiuti di render loro omaggio: « Sei sciocco, o straniero, o vieni ben da lontano » – in tempi successivi si è distinto meno scrupolosamente fra sciocco e straniero, e l'ignoranza dell'uso, come ogni forma di estraneità, è stata bollata sen-

[1] *Odissea*, IX, 107 sgg.
[2] *Ibid.*, 112 sgg.
[3] *Ibid.*, 403 sgg.
[4] *Ibid.*, 428.

z'altro come stoltezza –, « tu che pretendi di farmi temere e rispettare gli dèi. | Ma non si dànno pensiero di Zeus egíoco i Ciclopi | né dei numi beati, perché siam piú forti » [1]. « Piú forti », riferisce beffardamente Odisseo. Ma il Ciclope voleva dire « piú antichi » ; il potere del governo solare viene riconosciuto, ma un po' come l'aristocratico riconosce quello della ricchezza borghese, mentre continua a ritenersi segretamente migliore, senza vedere che l'ingiustizia che gli è stata fatta è dello stesso stampo di quella che egli rappresenta. Il vicino dio del mare, Posidone, padre di Polifemo e nemico di Odisseo, è piú antico dell'universale e lontano dio del cielo Zeus, e, per cosí dire, sulla pelle del soggetto, si svolge la contesa fra religione popolare elementare e religione legale logocentrica. Ma l'illegale Polifemo non è solo il malvagio in cui lo trasformano i tabú della civiltà (e che è raffigurato, nelle favole dell'infanzia civilizzata, coi tratti del gigante Golia). Nel ristretto ambito in cui la sua autoconservazione ha assunto ordine e abitudine, non è privo di tratti benevoli. Quando accosta i piccoli alle mammelle delle sue pecore e delle sue capre, l'atto pratico stesso implica la sollecitudine per la creatura, e il famoso discorso dell'accecato al montone guidaiolo, a cui dà dell'amico e a cui domanda perché lasci questa volta ultimo la grotta, e se per caso si crucci della malasorte del suo padrone, è di una forza e intensità emotiva che sarà toccata di nuovo solo nel passo piú alto dell'*Odissea*, nel riconoscimento del reduce da parte del vecchio cane Argo (nonostante l'orrenda volgarità con cui termina il suo discorso). Il contegno del gigante non si è ancora oggettivato in carattere. Alle parole supplichevoli di Odisseo egli non risponde con una semplice espressione di odio selvaggio, ma solo col rifiuto della legge che non lo ha ancora asservito: egli non risparmierà Odisseo e i suoi compagni, « se non vuole il mio cuore » [2]; e che egli parli davvero malignamente, come afferma il relatore Odisseo, è quanto meno dubbio. Estasiato e spaccone, il Ciclope ubriaco promette a Odisseo doni

[1] *Odissea*, IX, 273 sgg.
[2] *Ibid.*, 278.

ospitali [1], e solo l'idea di Odisseo come Nessuno gli suggerisce la perfidia di ricambiare il dono ospitale divorando il capo per ultimo – forse perché egli ha detto di chiamarsi Nessuno, e vale quindi, per lo spirito balordo del Ciclope, come inesistente [2]. La brutalità fisica del maciste è la sua fiducia sempre cangiante. Cosí l'adempiersi del decreto mitico, sempre ingiusto per la vittima, diventa ingiusto anche per la forza naturale che pone il diritto. Polifemo e gli altri mostri che Odisseo mena per il naso sono già i modelli dei poveri diavoli recriminanti dell'èra cristiana, su su fino a Shylock e a Mefistofele. La stupidità del gigante, sostanza della sua rozzezza barbarica finché le cose gli vanno bene, passa a rappresentare il meglio quando viene sopraffatta da chi quel meglio dovrebbe conoscere. Odisseo si insinua nelle grazie di Polifemo e aderisce cosí al diritto di preda, da lui impersonato, sulla carne umana, secondo lo schema dell'astuzia, che fa saltare la norma mentre l'adempie: « Ciclope, to', bevi il vino, dopo che carne umana hai mangiato, | perché tu senta che vino è questo che la mia nave portava » [3], consiglia l'esponente della civiltà.

Ma l'adeguarsi della *ratio* al suo opposto, a uno stato di coscienza in cui e per cui non si è ancora cristallizzata un'identità stabile (e che è impersonato dal balordo gigante), si realizza pienamente nell'astuzia del nome. Essa appartiene a un folklore assai diffuso. In greco si tratta di un bisticcio verbale: in una stessa parola definita il nome – Odisseo – e il significato – nessuno – divergono fra loro. Ancora al nostro orecchio Odisseo e Udeis hanno un suono simile, e si può benissimo pensare che in uno dei dialetti in cui si tramandava la storia del ritorno ad Itaca il nome del re dell'isola suonasse in tutto come nessuno. La previsione che dopo il fatto Polifemo avrebbe risposto « nessuno » alla tribú che s'informava del nome del colpevole, contribuendo cosí a nascondere l'accaduto e a sottrarre il colpevole alla persecuzione, ha tutta l'aria di

[1] *Odissea*, IX, 355 sgg.

[2] « Alla fine la frequente melensaggine del bruto potrebbe apparire alla luce di un umorismo morto prima di nascere » (KLAGES, *op. cit.*, p. 1469).

[3] *Odissea*, IX, 347 sg.

una fragile sovrastruttura razionalistica. Ciò che, in realtà, accade è che il soggetto-Odisseo rinnega la propria identità, che ne fa un soggetto, e si conserva in vita assimilandosi all'amorfo. Egli dice di chiamarsi Nessuno perché Polifemo non è un Sé, e la confusione di nome e cosa impedisce al barbaro ingannato di sfuggire alla trappola che gli viene tesa: il suo grido di vendetta rimane magicamente legato al nome di quello di cui vuole vendicarsi, e proprio questo nome condanna il grido all'impotenza. Poiché, inserendo in esso un significato, Odisseo lo ha sottratto all'ambito mitico. Ma la sua affermazione di sé è, come in tutta l'epopea, come in ogni civiltà, negazione di sé. Cosí il soggetto ricade nello stesso circolo vizioso della necessità naturale a cui cerca di sfuggire assimilandosi. Chi, per salvarsi, si chiama Nessuno e adopera l'assimilazione allo stato di natura come mezzo del dominio della natura, cade in preda all'*hybris*. L'astuto Odisseo non può fare diversamente: in fuga, ancora a portata di tiro delle mani del gigante, non si limita a schernirlo, ma gli rivela il suo vero nome e la sua origine, come se la preistoria avesse ancora tanto potere su di lui, scampato ogni volta per un pelo, da fargli temere, dopo essersi chiamato Nessuno, di poter ritornare nuovamente nessuno, se non provvede a restaurare la propria identità per mezzo della parola magica di cui l'identità razionale ha appena preso il posto. Gli amici cercano di impedirgli di commettere la sciocchezza di proclamarsi furbo, ma non ci riescono, ed egli sfugge di misura ai massi, mentre il fatto di aver rivelato il proprio nome attira, con ogni probabilità, su di lui l'odio di Posidone (che non sembra affatto rappresentato come onnisciente). L'astuzia, per cui il saggio assume l'aspetto dello sciocco, si rovescia in stoltezza appena egli depone quell'aspetto. È la dialettica dell'eloquenza. Dall'antichità fino al fascismo si è accusato Omero di chiacchierare troppo, sia direttamente che per bocca dei suoi eroi, ma lo Ionio si è mostrato profeticamente superiore ai vecchi e nuovi Spartani proprio nel rappresentare la sorte che la facondia dell'astuto, del mediatore, attira su di lui. Il discorso che inganna e soverchia la forza fisica, non può arrestarsi. Il suo flusso accompagna come una parodia il flusso della coscienza, il

pensiero stesso, la cui imperturbabile autonomia assume un tratto di follia (un momento ossessivo) quando entra – attraverso il discorso – nella realtà come se il pensiero e la realtà fossero omogenei, mentre il potere del primo sulla seconda è garantito solo dalla distanza. Ma questa distanza è anche sofferenza. Ecco perché il furbo – a dispetto del proverbio – è sempre tentato di parlare troppo. Egli è determinato oggettivamente dalla paura che se non mantiene continuamente l'effimero vantaggio della parola sulla forza, questa possa tornare a prendere il sopravvento. Poiché la parola si sa piú debole della natura che ha ingannato. Il parlar troppo lascia trasparire violenza e ingiustizia come il suo stesso principio, e stuzzica cosí chi si teme a compiere sempre e proprio l'azione temuta. La coazione mitica della parola nei tempi preistorici si perpetua nella disgrazia che la parola illuminata attira su di sé. Udeis, intimamente costretto a dichiararsi Odisseo, ha già qualcosa dell'ebreo che anche nell'angoscia della morte si vanta della superiorità che da quell'angoscia deriva, e la vendetta sul mediatore non è solo alla fine della società borghese, ma anche al suo inizio, come l'utopia negativa a cui tende perennemente ogni violenza.

Rispetto agli episodi in cui lo scampo dal mito è quello dalla barbarie dei cannibali, la storia degli incanti di Circe ci riporta allo stadio propriamente magico. La magia disintegra il Sé, che ricade in suo potere e viene cosí ricacciato in una specie biologica anteriore. La forza che lo dissolve è ancora una volta quella dell'oblio. Essa investe, col solido ordinamento del tempo, anche la ferma volontà del soggetto, che si foggia e si orienta su quell'ordine. Circe induce gli uomini ad abbandonarsi all'istinto, e con ciò si è sempre messa in rapporto la forma animale dei sedotti e si è fatto di Circe il prototipo dell'etéra, anche in base alle parole di Ermes che le assegnano, come cosa naturale, l'iniziativa erotica: « Lei, spaventata, t'inviterà nel suo letto. | Allora tu d'una dea non rifiutare l'amore » [1]. Il segno di Circe è l'ambiguità, per cui essa appare, nella vicenda, prima in veste funesta e poi benigna;

[1] *Odissea*, X, 296 sg.

ambiguità che è espressa perfino dalla sua origine: essa è figlia del Sole e nipote dell'Oceano [1]. Gli elementi dell'acqua e del fuoco sono, in lei, indistinti, ed è proprio questa indistinzione – in contrasto al primato di un determinato aspetto della natura, sia di quello materno che di quello patriarcale – a costituire l'essenza della promiscuità, l'elemento eterico, che brilla ancora nello sguardo della prostituta, umido riflesso delle stelle [2]. L'etéra concede la felicità e annulla l'autonomia di chi rende felice: questa è la sua ambiguità. Ma essa non lo distrugge necessariamente: poiché fissa e mantiene una forma anteriore di vita [3]. Come i Lotofagi, anche Circe non fa nulla di mortale ai suoi ospiti, e anche quelli che ha trasformato in animali selvatici sono tranquilli e pacifici: « E intorno c'erano lupi montani e leoni, | che lei stregò, dando farmachi tristi. | Questi non si lanciarono sugli uomini, anzi, | con le code diritte a carezzarli si alzarono. | Come i cani intorno al padrone, che dal banchetto ritorna, | si sfregano; perché porta sempre qualche dolce boccone; | cosí intorno a loro i lupi zampe gagliarde e i leoni | si sfregavano » [4]. Gli uomini si comportano come gli animali selvatici che ascoltano la musica di Orfeo. Il decreto mitico a cui soccombono svincola in loro, nello stesso tempo, la libertà della natura oppressa. Ciò che viene revocato, nella loro ricaduta allo stadio del mito, è a sua volta mitico. L'oppressione dell'istinto, che ne fa dei soggetti e li distingue dalle bestie, era l'introversione dell'oppressione nel ciclo irrimediabilmente chiuso della natura; al quale, secondo un'antica ipotesi, alluderebbe il nome di Circe. Mentre il violento incantesimo che li riporta alla preistoria idealizzata, produce, con la belluinità, come già l'idillio dei Lotofagi, l'apparenza – per quanto anch'essa limitata e fallace – della conciliazione. Ma poiché essi sono già stati un tempo uomini, l'epopea civilizzata non sa rappresentare quel che loro accadde

[1] *Odissea*, X, 138 sg. Cfr. anche F. C. BAUER, *Symbolik und Mythologie*, Stuttgart 1824, I, p. 47.

[2] Cfr. BAUDELAIRE, *Le vin du solitaire*, in *Les fleurs du mal.*

[3] Cfr. J. A. K. THOMSON, *Studies in the Odyssey*, Oxford 1914, p. 153.

[4] *Odissea*, X, 212 sgg.

che come una sinistra caduta, ed è difficile, nella narrazione omerica, scorgere ancora le tracce del piacere. Esse vengono soppresse tanto piú radicalmente quanto piú alta è la civiltà delle vittime [1]. I compagni di Odisseo non diventano, come è accaduto ad ospiti precedenti, sacri abitatori delle selve, ma immondi animali domestici, ovverossia porci. Forse affiora, nella storia di Circe, il ricordo del culto ctonico di Demetra, a cui era sacro il maiale [2]. Ma forse, a chiarire questo motivo, è anche il pensiero dell'anatomia antropomorfica del maiale e della sua nudità: come se vigesse, presso gli Ioni, lo stesso tabú di mescolarsi col simile che si è mantenuto presso gli ebrei. Si può pensare, da ultimo, al divieto del cannibalismo, poiché (come in Giovenale) il sapore della carne umana è sempre descritto come simile a quello del maiale. È certo che, in seguito, ogni civiltà ha chiamato porci soprattutto coloro il cui istinto si rifà ad un altro piacere che quello sancito ai propri fini dalla società. Incantesimo e controincantesimo nella metamorfosi dei compagni sono legati all'erba ed al vino, l'ebbrezza e il risveglio all'odorato, e cioè al senso sempre piú represso e soffocato, che è piú vicino, come al sesso, anche al ricordo della preistoria [3]. Ma nell'immagine del maiale la felicità dell'odorato è già deformata nell'annusare [4] non piú libero di chi ha il naso a terra e ha rinunciato al portamento eretto. È come se l'etéra incantatrice ripetesse, nel rituale a cui sottomette gli uomini, quello a cui la società patriarcale l'assoggetta sempre di nuovo. Come lei, sotto la pressione della civiltà, le donne tendono in anticipo a far proprio il giudizio civilizzato sulla

[1] Murray parla delle « sexual expurgations » a cui sarebbero stati sottoposti, nel corso della redazione, i poemi omerici. (Cfr. *op. cit.*, pp. 141 sgg.).

[2] « Porci sono, in generale, le vittime sacrificali di Demetra » (WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen*, II, p. 53).

[3] Cfr. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930, p. 62 n.

[4] Una nota di Wilamowitz richiama l'attenzione sul rapporto, a prima vista sorprendente, fra il concetto dell'annusare e quello del *noos*, della ragione autonoma: « Schwyzer ha riconnesso, in modo affatto persuasivo, *noos* con sbuffare e annusare » (WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Die Heimkehr des Odysseus*, p. 191). Wilamowitz nega, è vero, che il rapporto etimologico implichi qualcosa per il significato.

donna, e a calunniare il sesso. Nel confronto fra illuminismo e mito, di cui l'epos conserva le tracce, la potente seduttrice è insieme già debole, vulnerabile, e ha bisogno degli animali ligi come scorta [1]. Come esponente della natura la donna è diventata, nella società borghese, un simbolo enigmatico di irresistibilità [2] e impotenza. Cosí essa restituisce al dominio, come in uno specchio, la vana menzogna che mette il superamento della natura al posto della sua conciliazione.

Il matrimonio è la via mediana della società per risolvere il problema: la donna rimane impotente, poiché il potere le tocca solo mediatamente attraverso l'uomo. Qualcosa di tutto ciò affiora nella sconfitta della dea-etéra dell'*Odissea*, mentre il matrimonio sviluppato con Penelope, letterariamente piú recente, rappresenta uno stadio ulteriore di oggettività delle istituzioni patriarcali. Con l'arrivo di Odisseo ad Eea, l'ambivalenza del rapporto dell'uomo alla donna, desiderio e comando, assume già la forma di uno scambio contrattualmente garantito. La premessa di questo è la rinuncia. Odisseo resiste al fascino di Circe. Perciò gli tocca, proprio a lui, ciò che il suo fascino promette solo illusoriamente a quelli che non sanno resisterle. Odisseo dorme con lei. Ma prima la costringe a pronunciare il grande giuramento dei superi, che è quello olimpico. Esso deve preservare l'uomo dall'evirazione, dalla vendetta per il divieto della promiscuità e per il dominio virile, che a sua volta, come rinuncia permanente all'istinto, torna ad attuare simbolicamente l'autoevirazione del maschio. Ma chi ha saputo resisterle, il signore, il soggetto, a cui essa rimprovera, per la sua irriducibilità, di avere « nel petto... mente refrattaria agli incanti » [3], Circe è disposta a compiacerlo: « Ma via, nel fodero la spada riponi, e noi ora | sul letto mio saliremo, che uniti | di letto e d'amore, pos-

[1] *Odissea*, X, 434.

[2] La coscienza dell'irresistibilità si è espressa piú tardi nel culto di Afrodite Peitho, « il cui fascino non ammette ripulsa » (WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen*, II, p. 152).

[3] *Odissea*, X, 329.

siamo fidarci a vicenda » [1]. Per concedere il piacere essa pone la condizione che il piacere sia stato disdegnato; l'ultima etéra si rivela come il primo carattere femminile. Nel passaggio dal mito alla storia essa dà un contributo decisivo alla freddezza borghese. Il suo contegno mette in pratica il divieto dell'amore, che piú tardi si è imposto tanto piú energicamente quanto piú l'amore, come ideologia, doveva mascherare l'odio dei concorrenti. Nel mondo dello scambio ha torto chi dà di piú; ma chi ama è sempre chi piú ama. Mentre il sacrificio che egli compie viene esaltato, si veglia gelosamente a che il sacrificio non gli venga risparmiato. Ed è proprio nell'amore stesso che l'amante viene messo dalla parte del torto e punito. L'incapacità di dominare sé e gli altri, di cui testimonia il suo amore, è motivo sufficiente per negargli il compimento. Con la società si riproduce in forma allargata anche la solitudine. Il meccanismo si afferma fin nelle diramazioni piú sottili del sentimento, finché l'amore stesso, per trovare ancora in qualche modo una via verso l'altro, è portato a gelare a tal punto che si spezza nell'atto stesso di realizzarsi. – La forza di Circe, che fa degli uomini i suoi schiavi, trapassa nella sua soggezione verso colui che, rinunciando, le ha rifiutato la sottomissione. L'influsso sulla natura che il poeta attribuisce alla dea Circe, si riduce alla profezia sacerdotale o addirittura alla saggia previsione di future difficoltà nautiche. Ciò sopravvive nella maschera della saggezza femminile. Ma le profezie della maga esautorata sulle Sirene, Scilla e Cariddi finiscono solo per tornare a vantaggio dell'autoconservazione virile.

Quanto sia costato caro instaurare rapporti ordinati di generazione, traspare solo dai versi oscuri descriventi il contegno dei compagni che Circe, per incarico di Odisseo, suo signore legale, ritrasforma in uomini. Prima si dice: « Uomini a un tratto furono, piú giovani di com'eran prima, | e anche molto piú belli e piú grandi a vedersi » [2]. Ma benché confermati e rafforzati nella loro virilità, essi non sono felici: « e in tut-

[1] *Odissea*, X, 333 sgg.
[2] *Ibid.*, 395 sg.

ti, gradita, nacque voglia di pianto: la casa | terribilmente echeggiava »[1]. Tale può essere stato l'antichissimo canto nuziale, l'accompagnamento al banchetto in cui si celebrava il primitivo matrimonio della durata di un anno. Il matrimonio vero e proprio con Penelope ha, con esso, assai piú in comune di quanto si potrebbe supporre. Moglie e cortigiana sono i poli opposti e complementari dell'estraniazione femminile nel mondo patriarcale: la moglie tradisce il piacere al saldo ordinamento della vita e del possesso, mentre la cortigiana – in segreta alleanza con essa – torna a sottoporre al possesso ciò che i diritti della moglie lasciano libero, e vende il piacere. Circe e Calipso, le adescatrici, sono già rappresentate – come le mitiche potenze del destino[2] e come le massaie borghesi – in atto di tessere assiduamente, mentre Penelope squadra diffidente come una sgualdrina il marito ritornato, caso mai non sia davvero che un vecchio mendicante o magari un dio in cerca di avventure. La celebre scena del riconoscimento con Odisseo è, peraltro, di tono veramente patrizio: « Ma lei muta a lungo sedeva, stupore il petto le empiva ; | guardandolo, a volte lo conosceva in modo evidente, | a volte non lo conosceva, cosí coperto di cenci »[3]. Non affiora alcun moto spontaneo: essa è preoccupata solo di non commettere errori, e non potrebbe nemmeno permetterselo, sotto il peso dell'ordine che grava su di lei. Il giovane Telemaco, che non si è ancora pienamente adeguato alla sua futura posizione, si adira di questo contegno, ma – d'altra parte – si sente già abbastanza adulto per redarguire la madre. Il rimprovero di ostinazione e durezza che le rivolge è esattamente lo stesso che Circe aveva indirizzato a Odisseo. Se l'etéra fa proprio l'ordine patriarcale dei valori, la sposa monogamica non si accontenta di questo, ma non ha pace finché non si è pienamente uniformata al carattere maschile. È cosí che i due coniugi si capiscono. Il *test* a cui essa sottopone il reduce ha per oggetto la posizione inamovibile del letto matrimoniale, che lo sposo ha fabbricato, in gioventú, attorno a un

[1] *Odissea*, X, 398 sg.
[2] Cfr. BAUER, *loc. cit.*, e p. 49.
[3] *Odissea*, XXIII, 93 sgg.

tronco d'olivo, simbolo dell'unità di sesso e di possesso. Essa parla, con commovente scaltrezza, come se il letto potesse essere rimosso, e il marito le risponde, « contrariato », con la minuta descrizione del suo durevole lavoretto: prototipo, anche in questo, del borghese, ha, nella sua *smartness*, un *hobby*. Esso consiste nella ripetizione del lavoro artigiano, da cui – nel quadro di rapporti di proprietà differenziati – è, di necessità, esentato da tempo. Di questo lavoro egli si compiace, poiché la libertà di fare ciò che per lui è superfluo gli attesta la facoltà di disporre di quelli che devono eseguire questi lavori per vivere. A ciò lo riconosce l'assennata Penelope e lo lusinga con l'elogio della sua intelligenza eccezionale. Ma all'adulazione, in cui c'è già un briciolo di scherno, seguono bruscamente, prorompendo, le parole che cercano la ragione di ogni sofferenza dei coniugi nell'invidia degli dèi per la felicità che è garantita solo dal matrimonio: « il pensiero garantito della durata » [1]. « I numi ci davano il pianto, | i numi, invidiosi che uniti godessimo | la giovinezza e alla soglia di vecchiezza venissimo » [2]. Il matrimonio non è solo l'ordine retributivo del vivente, ma anche tener testa in comune e solidalmente alla morte. In esso la conciliazione cresce intorno alla sottomissione, come sempre finora nella storia l'umano cresce proprio e solo sulla barbarie, che è mascherata da quell'umanità. Se il contratto fra i coniugi non fa che riscattare faticosamente un'ostilità primordiale, la loro vecchiaia tranquilla si perde nell'immagine di Filemone e Bauci, come il fumo dell'ara sacrificale si converte in quello benefico del focolare. Il matrimonio appartiene bensí allo strato mitico roccioso che è alla base della civiltà. Ma la sua durezza e solidità mitica emerge dal mito come il piccolo arcipelago dal mare infinito.

Ma l'ultima tappa del viaggio vero e proprio non è un luogo di riparo come questi: è l'Ade. Le figure che il vagabondo avventuriero vede nella prima *nekyia* sono anzitutto quelle matriarcali [3] bandite

[1] COETHE, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Jubiläumsausgabe, Stuttgart und Berlin s. d., I, 16, p. 70.

[2] *Odissea*, XXIII, 210 sgg.

[3] Cfr. THOMSON, *op. cit.*, p. 28.

dalla religione della luce: dopo la propria madre, davanti alla quale Odisseo si impone una durezza funzionale tutta patriarcale [1], le eroine antichissime. Ma l'immagine della madre è impotente, cieca e muta [2], un'allucinazione, come la narrazione epica nei momenti in cui rinuncia alla parola per l'immagine. Occorre il sangue delle vittime come pegno del ricordo vivente, per conferire all'immagine la parola, con cui, per quanto inutilmente e per brevissimo tempo, essa si sottrae al mutismo del mito. Solo in quanto la soggettività prende possesso di se stessa nel riconoscimento della nullità delle immagini, viene a partecipare alla speranza che le immagini non fanno che promettere invano. La terra promessa di Odisseo non è l'arcaico regno delle immagini. Tutte le immagini finiscono per rivelargli, come ombre nel mondo dei morti, il loro vero essere: l'apparenza. Egli si libera di loro dopo averle riconosciute come morti e allontanate, col gesto imperioso dell'autoconservazione, dal sacrificio, che egli concede solo a quelle che gli procurano un sapere, utile alla sua vita, dove la potenza del mito si afferma piú solo come immaginazione, trasferita nello spirito. Il regno dei morti, dove si raccolgono i miti esautorati, è il piú lontano dalla patria. E solo nella massima distanza è in rapporto con essa. Se si accetta la tesi di Kirchhoff, che la visita di Odisseo agli inferi appartiene allo strato piú antico e propriamente favoloso del poema [3], allora è proprio in questo strato piú antico che un elemento – come nella tradizione dei viaggi agli inferi di Orfeo e di Eracle – trascende piú decisamente il mito: come del resto il motivo dell'effrazione delle porte infernali, della sop-

[1] « Io piansi a vederla e provai pena in cuore: | ma non la lasciavo, benché amaramente straziato, per prima | avvicinarsi al sangue, avanti che interrogassi Tiresia » (*Odissea*, XI, 87 sgg.).

[2] « Della madre l'anima vedo, della mia madre morta; | muta siede vicino al sangue, e il suo figlio | non vuole guardare né venire a parlargli: | dimmi, signore, come potrà riconoscermi? » (*ibid.*, 141 sgg.).

[3] « Non posso quindi fare a meno di considerare l'insieme dell'undicesimo libro, ad eccezione di alcuni passi,... come un frammento – mutato solo di posto – del vecchio *nostos* e quindi della parte piú antica del poema » (KIRCHHOFF, *Die homerische Odyssee*, Berlin 1879, p. 226). – « Whatever else is original in the myth of Odysseus, the Visit to Death is » (THOMSON, *op. cit.*, p. 95).

pressione della morte, è il nocciolo piú intimo di ogni pensiero antimitologico. Questo nucleo antimitologico è contenuto nella profezia di Tiresia sulla possibile rappacificazione di Posidone. Odisseo dovrà camminare e camminare, recando un remo sopra la spalla, finché giungerà a genti « che non conoscono il mare, | non mangiano cibi conditi con sale » [1]. Quando incontrerà un viandante che gli dirà che quello che porta sulla spalla è un ventilabro, sarà quello il luogo adatto per offrire a Posidone il sacrificio della conciliazione. Il *clou* della profezia è la confusione del remo con un ventilabro: che doveva apparire, allo Ionio, irresistibilmente comica. Ma questa comicità, da cui è fatta dipendere la conciliazione, non può essere destinata ad uomini, ma all'irato Posidone [2]. L'equivoco deve far ridere il truce dio elementare, in modo che, nella sua risata, la collera si dissolva. Che sarebbe un parallelo al consiglio che la vicina dà in Grimm alla comare sul modo di liberarsi di un folletto: « Doveva portare il folletto in cucina, metterlo sul focolare, accendere il fuoco e bollire dell'acqua in due gusci d'uovo: questo avrebbe fatto ridere il folletto, e una volta che rideva era spacciato » [3]. Se il riso è rimasto, fino ad oggi, il segno della violenza, l'eruzione della natura cieca e indurita, esso ha tuttavia in sé anche l'elemento opposto: e cioè che nel riso la cieca natura si rende conto di se stessa come tale, e si libera cosí della sua violenza distruttiva. Questa duplicità del riso

[1] *Odissea*, XI, 122 sg.

[2] Che era, in origine, « consorte della terra » (cfr. WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen*, I, pp. 112 sgg.) ed è diventato solo piú tardi dio del mare. La profezia di Tiresia potrebbe alludere alla sua duplice natura. Si potrebbe pensare che la sua rappacificazione mediante un sacrificio terrestre, a grande distanza da ogni mare, riposi sulla restaurazione simbolica del suo potere ctonico. Questa restaurazione può simboleggiare la sostituzione della pirateria con l'agricoltura: i culti di Posidone e di Demetra sconfinavano l'uno nell'altro (cfr. THOMSON, *op. cit.*, p. 96 n.).

[3] J. e W. K. GRIMM, *Kinder- und Hausmärchen*, Leipzig s. d., p. 208. Motivi strettamente affini sono tramandati dall'antichità, e proprio a proposito di Demetra. Quando essa giunse « ad Eleusi alla ricerca della figlia rapita », trovò « accoglienza presso Disaube e sua moglie Baubò, ma rifiutò, nel suo profondo lutto, di toccare cibo o bevanda. Allora la padrona di casa Baubò la fece ridere alzando improvvisamente le vesti e scoprendosi il corpo » (FREUD, *Gesammelte Schriften*, X, p. 241. Cfr. SALOMON REINACH, *Cultes, mythes et religions*, Paris 1912, IV, pp. 115 sgg.).

è affine a quella del nome, e forse i nomi non sono che risate impietrite, come ancora oggi i nomignoli, i soli in cui sopravvive qualcosa dell'atto originario di assegnazione dei nomi. Il riso è legato alla colpa della soggettività, ma nella sospensione – che esso annuncia – del diritto, indica anche al di là dell'irretimento, e promette la via alla patria. E all'origine delle avventure traverso le quali la soggettività, di cui l'*Odissea* narra la preistoria, si sottrae al mondo mitico, è proprio la nostalgia [1]. Che il concetto di patria si opponga al mito, che i fascisti vorrebbero spacciare per patria, è il paradosso piú intimo del poema. Vi si cela il ricordo della storia, dove la stabilità, premessa e condizione di ogni patria, ha fatto seguito all'età del nomadismo. Se il saldo ordinamento della proprietà, che è dato con la vita stabile, fonda l'estraniazione dell'uomo, dove nasce ogni desiderio e nostalgia del perduto stato originario, è d'altra parte e nello stesso tempo la vita fissa e la proprietà stabile su cui solo si forma il concetto di patria a cui si rivolge ogni desiderio e ogni nostalgia. La definizione di Novalis per cui ogni filosofia è nostalgia, è giusta solo se questa nostalgia non si esaurisce nel fantasma di qualcosa di antichissimo e di perduto, ma mostra la patria, la natura stessa, come ciò che è stato prima estorto al mito. Patria è l'avvenuto scampo. Perciò l'accusa che le saghe omeriche sarebbero di quelle « che si allontanano dalla terra », è una garanzia della loro verità. « Esse si volgono all'umanità » [2]. La trasposizione dei miti in romanzo, che ha luogo nel racconto d'avventure, non tanto deforma quanto piuttosto trascina con sé il mito nel tempo, discoprendo l'abisso che lo separa dalla patria e dalla conciliazione. Terribile è la vendetta che la civiltà trae della preistoria, e in essa (che ha trovato, in Omero, l'espressione piú atroce nel racconto della mutilazione del capraio Melanzio) la civiltà somiglia alla preistoria stessa. Ciò per cui essa si sottrae alla preistoria non è il contenuto dei fatti riferiti; ma la presa di coscienza, che sospende la violenza nell'attimo della narrazione. La parola stessa,

[1] *Heimweh* [*N. d. T.*].
[2] HÖLDERLIN, *Der Herbst*, in *op. cit.*, p. 1066.

il discorso in opposizione al canto mitico, la possibilità di fissare nel ricordo il male avvenuto, è la legge dello scampo omerico. Non per nulla l'eroe dello scampo appare sempre di nuovo nella parte di narratore. Il freddo distacco della narrazione, che espone anche i fatti piú atroci come se fossero intesi a divertire, fa emergere insieme e per la prima volta l'orrore che, nel canto, si maschera solennemente in destino. Ma l'arresto nel discorso è la cesura, la trasformazione dei fatti narrati in qualcosa di trascorso da lunghissimo tempo, grazie alla quale balena quell'apparenza di libertà che la civiltà, da allora, non ha mai piú del tutto estinto. Nel ventiduesimo canto dell'*Odissea* si descrive il castigo che il figlio del re dell'isola fa infliggere alle ancelle infedeli, ricadute allo stadio di etére. Con calma imperturbabile, disumana, come solo l'*impassibilité* dei grandi narratori dell'Ottocento, si descrive la sorte delle ancelle impiccate e la si paragona, senza batter ciglio, alla morte di uccelli presi al laccio: con quel silenzio il cui irrigidirsi è il vero esito di ogni discorso. Segue il verso che riferisce come le ancelle disposte in fila « coi piedi scalciavano; per poco, però, non a lungo » [1]. L'esattezza della descrizione, che respira già la freddezza di una vivisezione anatomica [2], registra – nello stile del romanzo – gli spasimi delle creature soggette che vengono ricacciate, in nome del diritto e della legge, nel regno a cui è sfuggito il loro giudice, Odisseo. Da borghese che riflette sull'esecuzione, Omero consola se stesso e gli ascoltatori (che sono in realtà lettori) con l'affermazione provata che non è durato a lungo, un attimo e tutto era finito [3]. Ma dopo quelle tre parole l'intimo

[1] *Odissea*, XXII, 473.

[2] Secondo Wilamowitz, la condanna sarebbe « eseguita dal poeta con soddisfazione » (*Die Heimkehr des Odysseus* cit., p. 67). Ma quando l'autorevole filologo si esalta all'immagine del ròccolo, che rende, « con efficacia tutta moderna, l'oscillare dei cadaveri delle ancelle impiccate » (*ibid.*, cfr. anche *op. cit.*, p. 76), la soddisfazione sembra in gran parte sua. Le opere di Wilamowitz sono fra i documenti piú suggestivi della compenetrazione di barbarie e cultura in Germania, che è alla base del nuovo filellenismo.

[3] Sull'intento consolatorio del verso richiama l'attenzione Gilbert Murray. Secondo la sua tesi la censura civilizzata ha cancellato, in Omero, tutte le scene di tortura. Sarebbero rimaste solo la morte di Melanzio e delle ancelle.

flusso della narrazione si arresta. « Non a lungo? » chiede il gesto del narratore, e sbugiarda la sua calma. Arrestando il corso della narrazione, esso impedisce di dimenticare le vittime, e scopre l'indicibile, eterno tormento di quel secondo in cui le ancelle lottano con la morte. Come eco di quel « non a lungo » non rimane che il « quo usque tandem » che i retori successivi hanno profanato, senza nemmeno accorgersene, per il solo fatto di attribuire a sé la pazienza. Ma la speranza si ricollega, nel resoconto del misfatto, all'esser passato tanto tempo da allora. Davanti all'intreccio di preistoria, barbarie e civiltà Omero ha un gesto di conforto nel ricordo che ciò « era una volta ». Solo come romanzo l'epos diventa favola.

Excursus II Juliette, o illuminismo e morale

L'illuminismo è, per dirla con Kant, « l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità di cui egli stesso è colpevole. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro » [1]. L'« intelletto senza la guida di un altro » è l'intelletto guidato dalla ragione. Ciò significa semplicemente che esso, in virtú della propria coerenza, collega in un sistema le singole conoscenze. « La ragione... non ha propriamente per oggetto che l'intelletto e l'impiego di esso in vista di uno scopo » [2]. Essa pone « una certa unità collettiva a scopo delle operazioni dell'intelletto » [3], e questa unità è il sistema. Le sue norme sono direttive per la costruzione gerarchica dei concetti. Allo stesso modo che in Leibniz e in Descartes, anche in Kant la razionalità consiste nell'attuare una « connessione sistematica, sia nel salire ai generi superiori, che discendendo alle specie inferiori » [4]. L'elemento « sistematico » della conoscenza è « la connessione di essa secondo un principio » [5]. Pensare, nel senso dell'illuminismo, significa produrre un ordine scientifico unitario e dedurre la conoscenza dei fatti da principî, che questi vengano intesi come assiomi posti arbitrariamente, come idee innate o come astrazioni supreme. Le

[1] KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, in *Kants Werke*, Akademie-Ausgabe, VIII, p. 35 [trad. it. di Gioele Solari, in KANT, *Scritti politici e di filosofia del diritto*, Torino 1956, p. 141].

[2] *Kritik der reinen Vernunft*, in *op. cit.*, III (2ª ed.), p. 427 [trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Bari 1949, II, p. 517].

[3] *Ibid.*

[4] *Ibid.*, pp. 435-36 [trad. it., II, p. 527].

[5] *Ibid.*, p. 428 [trad. it., II, p. 518].

leggi logiche instaurano i rapporti piú generali di quest'ordine; lo definiscono. L'unità risiede nella concordanza. Il principio di contraddizione è il sistema *in nuce*. Conoscenza è sussumere sotto principî. Essa fa tutt'uno col giudizio, che incorpora il particolare al sistema. Ogni pensiero che non tenda al sistema è privo di direzione o autoritario. La ragione non fornisce che l'idea di unità sistematica, gli elementi formali di una salda compagine concettuale. Ogni fine oggettivo a cui gli uomini si richiamino come ad una veduta della ragione, è (dal punto di vista di un illuminismo rigoroso) illusione, menzogna, « razionalizzazione », per quanto i singoli filosofi possano sforzarsi di abbandonare questa coerenza per un sentimento umanitario. La ragione è « la facoltà di dedurre il particolare dall'universale » [1]. L'omogeneità dell'universale e del particolare è garantita, secondo Kant, dallo « schematismo dell'intelletto puro »: com'egli chiama l'operare inconscio del meccanismo intellettuale che struttura fin dall'inizio la percezione in conformità all'intelletto. L'intelletto imprime alla cosa, come qualità oggettiva, prima ancora che essa entri nell'Io, quell'intelligibilità che il giudizio soggettivo riscontrerà in essa. Senza questo schematismo, senza il carattere già intellettivo della percezione, nessuna impressione si attaglierebbe al concetto, nessuna categoria all'esemplare; non vigerebbe neppure l'unità del pensiero, e meno che mai del sistema, che è pure quella a cui tutto tende. Instaurare quest'unità è il compito consapevole della scienza. Se « tutte le leggi empiriche... sono solo determinazioni particolari delle pure leggi dell'intelletto » [2], l'indagine deve sempre badare che i principî restino debitamente uniti ai giudizi di fatto. « Questa concordanza della natura con la nostra facoltà conoscitiva è... presupposta a priori dal giudizio » [3]. Essa è il « filo conduttore » [4] dell'esperienza organizzata.

Il sistema deve essere mantenuto in armonia con la natura; come i fatti vengono pronosticati in base ad esso, essi devono – a loro volta – con-

[1] *Kritik der reinen Vernunft* cit., p. 429 [trad. it., II, p. 519].
[2] *Kants Werke* cit., IV (1ª ed.), p. 93.
[3] *Kritik der Urteilskraft*, in *op. cit.*, V, p. 185.
[4] *Ibid.*

fermarlo. Ma i fatti appartengono alla prassi; segnano sempre il contatto del soggetto individuale con la natura come oggetto sociale: apprendere e sperimentare è sempre un agire e patire reale. In fisica, è vero, la percezione che permette di saggiare una teoria, si riduce per lo piú alla scintilla elettrica che si accende nell'apparato sperimentale. Il suo non prodursi è, per lo piú, senza conseguenze pratiche: e distrugge solo una teoria o al massimo la carriera dell'assistente incaricato di condurre l'esperimento. Ma le condizioni di laboratorio sono l'eccezione. Il pensiero che non riesce ad armonizzare intuizione e sistema contravviene a ben piú che impressioni ottiche isolate: entra in conflitto con la prassi reale. Non solo l'evento atteso non ha luogo, ma ha luogo quello che non ci si aspettava: crolla il ponte, la messe va in rovina, la medicina rende piú malati. La scintilla che segnala nel modo piú drastico la mancanza di pensiero sistematico, il reato contro la logica, non è una percezione effimera, ma la morte improvvisa. Il sistema a cui l'illuminismo tende è la forma di conoscenza che viene meglio a capo dei fatti, che aiuta piú validamente il soggetto a sottomettere la natura. I suoi principî sono quelli dell'autoconservazione. La minorità si rivela come incapacità di conservarsi. Il borghese, nelle forme successive del proprietario di schiavi, del libero imprenditore, dell'amministratore, è il soggetto logico dell'illuminismo.

Le difficoltà nel concetto di ragione derivanti dal fatto che i suoi soggetti, esponenti di una sola e medesima ragione, si trovano in conflitti reali, sono celate, nell'illuminismo dei paesi occidentali, dietro l'apparente chiarezza dei suoi giudizi. Nella *Critica della ragion pura*, invece, vengono alla luce nell'ambiguo rapporto fra io trascendentale ed io empirico e nelle altre contraddizioni irrisolte. I concetti di Kant sono equivoci. La ragione, come io trascendentale superindividuale, implica l'idea di una libera convivenza degli uomini, in cui essi si costituiscano a soggetto universale e superino il dissidio fra la ragion pura e empirica nella consapevole solidarietà del tutto. Che è poi l'idea della vera universalità, l'utopia. Ma insieme la ragione rappresenta l'istanza del pensiero calcolante, che organizza il mondo ai fini dell'autoconservazione e non

conosce altra funzione che non sia quella della preparazione dell'oggetto, da mero contenuto sensibile, a materiale di sfruttamento. La vera natura dello schematismo che accorda dall'esterno universale e particolare, concetto e caso singolo, si rivela da ultimo, nella scienza odierna, come l'interesse della società industriale. L'essere è visto sotto l'aspetto della manipolazione e dell'amministrazione. Tutto diventa processo ripetibile e sostituibile, semplice esempio dei moduli concettuali del sistema: anche il singolo uomo, per non dire dell'animale. Il conflitto fra la scienza amministrativa e reificante (lo spirito pubblico) e l'esperienza del singolo, è prevenuto dalle circostanze. I sensi sono determinati dall'apparato concettuale prima ancora che abbia luogo la percezione; il borghese vede a priori il mondo come la materia con cui se lo fabbrica. Kant ha anticipato intuitivamente ciò che è stato realizzato consapevolmente solo da Hollywood: le immagini sono censurate in anticipo, all'atto stesso della loro produzione, secondo i moduli dell'intelletto conforme al quale dovranno essere contemplate. La percezione, da cui il giudizio pubblico esce confermato, era già apprestata da esso prima ancora di sorgere. Se l'utopia segreta nel concetto di ragione mirava, attraverso le differenze casuali dei soggetti, al loro interesse identico e represso, la ragione che si limita a funzionare nel quadro degli scopi come scienza sistematica, annulla, con le differenze, anche e proprio l'interesse comune. Essa non lascia valere altre qualifiche che non siano le classificazioni dell'attività sociale. Nessuno è altro da ciò che è diventato: un membro utile, arrivato, fallito, di gruppi professionali e nazionali. È un esponente qualsiasi del proprio tipo, geografico, psicologico o sociologico. La logica è democratica, e in essa i grandi non hanno alcun privilegio sui piccoli. I primi rientrano nella categoria notabili, e questi in quella « oggetti potenziali dell'assistenza sociale ». Il rapporto della scienza in generale alla natura e all'uomo non è diverso da quello della scienza specifica delle assicurazioni verso la vita e la morte. Non importa chi muore; importa il rapporto dei casi agli obblighi della compagnia. È la legge dei grandi numeri, e non il caso singolo, che ritorna nella formula. L'accordo dell'universale e del par-

ticolare è contenuto – e neppure piú segretamente – in un intelletto che avverte il particolare sempre solo come caso dell'universale e l'universale come il lato del particolare da cui si può prendere e maneggiare. La scienza stessa non ha alcuna coscienza di sé; è uno strumento. Ma l'illuminismo è la filosofia che identifica la verità al sistema scientifico. Il tentativo di fondare questa identità, intrapreso da Kant ancora con intenti filosofici, condusse a concetti che non hanno scientificamente alcun senso, poiché non sono mere direttive in vista di manipolazioni conformi a determinate regole. L'idea di una scienza che comprende se stessa contraddice al concetto stesso di scienza. L'opera di Kant trascende l'esperienza come mera operatività, onde l'illuminismo la ripudia oggi come dogmatica alla stregua dei suoi stessi principî. Con la sanzione – ottenuta come risultato da Kant – del sistema scientifico a forma della verità, il pensiero suggella la propria inutilità, poiché la scienza è esercitazione tecnica, non meno aliena dal riflettere sui propri fini che altri tipi di lavoro sotto la pressione del sistema.

Le dottrine morali dell'illuminismo testimoniano di uno sforzo disperato per trovare, al posto della religione indebolita, una ragione intellettuale di durare nella società anche quando vien meno l'interesse. I filosofi, in ciò veri borghesi, vengono a patti nella prassi con le forze che hanno condannato in teoria. Le teorie sono dure e coerenti; le dottrine morali propagandistiche e sentimentali, anche se il loro tono è rigoristico; o sono colpi di mano, atti di forza, nati appunto dalla consapevolezza dell'indeducibilità della morale, come il ricorso di Kant alle forze morali come un fatto. Il suo tentativo di dedurre il dovere del rispetto reciproco – sebbene in forma ancora piú cauta di tutta la filosofia occidentale – da una legge della ragione, non ha alcun sostegno nella critica. È il solito tentativo del pensiero borghese di fondare il riguardo, senza il quale non si darebbe civiltà, su altro che non sia l'interesse materiale e la violenza: sublime e paradossale come nessun altro in precedenza, ed effimero come tutti. Il borghese che si lasciasse sfuggire un guadagno solo in base al motivo kantiano del rispetto per la nuda forma della legge, non sarebbe illuminato, ma superstizioso: sa-

rebbe un pazzo. Alla base dell'ottimismo kantiano per cui l'agire morale sarebbe razionale anche là dove quello immorale ha buone probabilità di successo, è l'orrore di fronte al pericolo di una ricaduta nella barbarie. Se – scrive Kant ricollegandosi a Haller [1] – una delle due grandi forze morali, mutuo amore e rispetto, dovesse venir meno, « allora il nulla (dell'immoralità) inghiottirebbe a fauci spalancate, come una goccia d'acqua, l'intero regno degli esseri (morali) ». Ma di fronte alla ragione scientifica le forze morali sono, secondo lo stesso Kant, impulsi e condotte non meno neutre di quelle immorali, in cui del resto trapassano immediatamente, se si orientano, anziché su quella possibilità nascosta, sulla conciliazione con il potere. L'illuminismo espelle questa differenza dalla teoria; e considera le passioni « ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset » [2]. L'ordine totalitario ha realizzato tutto questo alla lettera. Sottratto al controllo della propria classe, che imponeva all'uomo d'affari dell'Ottocento il rispetto e mutuo amore kantiano, il fascismo, che risparmia ai suoi popoli i sentimenti morali sottoponendoli in cambio a una disciplina di ferro, non ha piú bisogno di osservare alcuna disciplina. In opposizione all'imperativo categorico, e in accordo tanto piú profondo con la ragion pura, esso tratta gli uomini come cose, centri di comportamento. Contro l'oceano della violenza aperta, che ha fatto realmente irruzione in Europa, i padroni avevano inteso proteggere il mondo borghese solo finché la concentrazione economica non era ancora abbastanza progredita. Prima solo i poveri e i selvaggi erano esposti alle forze capitalistiche scatenate. Ma l'ordine totalitario insedia completamente nei suoi diritti il pensiero calcolante, e si attiene alla scienza come tale. Il suo canone è la propria cruenta efficienza. La mano della filosofia lo aveva scritto sulla parete, dalla critica kantiana alla genealogia nietzschiana della morale; uno solo lo ha realizzato fino in fondo e in tutti i dettagli. L'opera del Marchese di Sade mostra l'« intelletto senza la guida di un altro », cioè il soggetto borghese liberato dalla tutela.

[1] *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, in *op. cit.*, VI, p. 449.
[2] SPINOZA, *Ethica*, Pars III, Praefatio.

L'autoconservazione è il principio costitutivo della scienza, l'anima della tavola delle categorie, anche dove questa, come in Kant, dovrebbe essere dedotta in forma idealistica. Perfino l'Io, l'unità sintetica dell'appercezione, l'istanza che Kant definisce come il punto supremo a cui bisogna sospendere l'intera logica [1], è, in realtà, non meno il prodotto che la condizione dell'esistenza materiale. Gli individui che devono provvedere a se stessi sviluppano l'Io come istanza della previsione e della sintesi panoramica, del calcolo; ed esso si allarga o si restringe con le prospettive di indipendenza economica e proprietà produttiva attraverso le varie generazioni. Alla fine esso passa dai borghesi espropriati ai monopolisti totalitari, la cui scienza si è ridotta all'insieme dei metodi di riproduzione della soggetta società di massa. Sade ha eretto un precoce monumento al loro senso della pianificazione. La congiura dei potenti contro i popoli grazie alla loro ferrea organizzazione non è meno vicina e familiare allo spirito illuminato, fin da Machiavelli e da Hobbes, che la repubblica borghese. Esso è nemico dell'autorità solo dove essa non ha la forza di costringere all'obbedienza; dell'autorità che non è un fatto. Finché si prescinde dalla questione di *chi* l'adopera, la ragione non è piú affine alla violenza che alla mediazione, e secondo la diversa situazione dell'individuo e dei gruppi, essa fa apparire come « il dato » la pace o la guerra, la tolleranza o la repressione. E smascherando i fini oggettivi come potere della natura sullo spirito, come minaccia alla propria legislazione autonoma, essa rimane, nella sua neutralità, a disposizione di ogni interesse naturale. Il pensiero diventa completamente un organo, retrocede a natura. Ma per i potenti gli uomini diventano un « materiale », come l'intera natura per la società. Dopo il breve intermezzo del liberalismo, in cui i borghesi si tenevano reciprocamente a bada, il dominio si rivela come terrore arcaico nella forma razionalizzata del fascismo. « Bisogna dunque, – dice il principe di Francavilla ad un ricevimento del re Ferdinando di Napoli, – sostituire le chimere religiose con l'estremo terrore; liberate il popolo dalla paura dell'inferno, ed

[1] *Kritik der reinen Vernunft*, in *op. cit.*, III (2ª ed.), p. 109.

esso, appena distrutta quella paura, si permetterà subito qualunque cosa; ma sostituite quella paura chimerica con leggi d'inaudito rigore, destinate, peraltro, a colpire solo il popolo, poiché è solo il popolo a creare disordine nello stato: i malcontenti nascono solo nella classe inferiore. Che cosa importa al ricco l'immagine di un morso che non deve mai provare su se stesso, quando con questa vuota parvenza ottiene il diritto di spremere a sua volta tutti coloro che vivono sotto il suo giogo? Non troverete nessuno, in quella classe, che non sarebbe disposto ad accettare che cali su di lui la piú fitta ombra della tirannide, purché essa, in realtà, pesi solo sugli altri »[1]. La ragione è l'organo del calcolo, della pianificazione; neutrale verso i fini, il suo elemento è la coordinazione. L'affinità di conoscenza e piano (fondata trascendentalmente da Kant), che dà all'esistenza borghese, razionalizzata fin nelle sue pause, un carattere, in tutti i particolari, di finalità ineluttabile, è stata esposta empiricamente da Sade un secolo prima dell'avvento dello sport. Le moderne squadre sportive, dal gioco collettivo perfettamente regolato, dove ogni giocatore sa quello che deve fare e una riserva è pronta a sostituirlo, hanno il loro preciso modello nei *teams* sessuali di Juliette, dove non un istante rimane inutilizzato, un'apertura del corpo trascurata, una funzione inattiva. Nello sport come in tutti i settori della cultura di massa regna un'attività intensa e funzionale, dove solo lo spettatore perfettamente iniziato è in grado di capire la differenza delle combinazioni e il significato delle vicende, che si misura a regole arbitrariamente stabilite. La peculiare struttura architettonica del sistema kantiano, come le piramidi ginniche delle orge di Sade e la gerarchia di principî delle prime logge borghesi – il suo *pendant* cinico è il severo regolamento della società libertina delle *120 Journées* –, preannuncia un'organizzazione di tutta la vita destituita di ogni scopo oggettivo. Ciò che sembra importare, in queste istituzioni, piú ancora del piacere, è la sua gestione attiva e organizzata, come già in altre epoche illuminate, la Roma dell'età imperiale e del Rinascimento oppure il barocco, lo schema dell'attività con-

[1] *Histoire de Juliette*, Hollande 1797, V, pp. 319-20.

tava piú del suo contenuto. Nell'età moderna l'illuminismo ha svincolato le idee di armonia e perfezione dalla loro ipostasi nell'aldilà religioso, e le ha assegnate come criteri allo sforzo umano nella forma del sistema. Poi che l'utopia che aveva dato la speranza alla rivoluzione francese si fu travasata – potente e impotente insieme – nella musica e nella filosofia tedesca, l'ordine borghese stabilito ha definitivamente funzionalizzato la ragione. Essa è diventata « finalità senza scopo », che, appunto perciò, si può adoperare a tutti gli scopi. È il piano considerato in se stesso. Lo stato totalitario adopera le nazioni. « Vale a dire, rispose il principe, – scrive Sade, – che il governo deve regolare da sé la popolazione e deve avere in mano tutti i mezzi per distruggerla, se ha ragione di temerla, o per accrescerla, se lo ritiene necessario, e non può esservi altro equilibrio della sua giustizia che quello dei suoi interessi o delle sue passioni, unite solo agli interessi e alle passioni di quelli che, come abbiamo detto, hanno ottenuto da lui tanto potere quanto è necessario per moltiplicare il suo » [1]. Il principe mostra la via che l'imperialismo, la forma piú temibile della *ratio*, ha percorso da sempre: « Togliete al popolo che volete sottomettere il suo dio, e demoralizzatelo; finché non adorerà altro dio che voi, non avrà altri costumi che i vostri, sarete sempre suoi padroni... Lasciategli pure in compenso la piú ampia facoltà di delinquere; e non punitelo mai, a meno che i suoi aculei si rivolgano contro voi stessi » [2].

Poiché la ragione non pone fini oggettivi, tutti gli affetti sono ugualmente distanti da essa. Essi sono puramente naturali. Il principio per cui la ragione è semplicemente opposta a tutto ciò che non è razionale, fonda la vera antitesi fra illuminismo e mitologia. Questa conosce lo spirito solo in quanto è calato nella natura, come forza naturale. Come le forze esteriori, cosí, per essa, anche i moti interni sono forze viventi di origine divina o demonica. L'illuminismo, invece, rivendica connessione, significato e vita alla sola soggettività, che si costituisce – propriamente – solo in questo recupero. La ragione è, per l'illuminismo,

[1] *Histoire de Juliette* cit., pp. 322-23.
[2] *Ibid.*, p. 324.

l'agente chimico che assorbe in sé la sostanza specifica delle cose e la dissolve nella pura autonomia della ragione stessa. Per sfuggire al timore superstizioso della natura, esso ha smascherato implacabilmente le unità e le forme oggettive come travestimenti di un materiale caotico e ha condannato come schiavitú l'influsso di questo materiale sull'istanza umana, finché il soggetto è interamente diventato – in teoria – la sola, illimitata e vuota autorità. Ogni forza della natura si ridusse a mera, indiscriminata resistenza all'astratto potere del soggetto. La mitologia specifica di cui l'illuminismo occidentale (anche in forma di calvinismo) doveva fare *tabula rasa*, era la dottrina cattolica dell'*ordo* e la religione popolare pagana che continuava a fiorire alla sua ombra. Liberare gli uomini dalla sua influenza era l'obbiettivo della filosofia borghese. Ma la liberazione andò piú oltre di quanto non intendessero i suoi umani promotori. L'economia mercantile scatenata era insieme la figura attuale della ragione e la forza che dava scacco alla ragione. I reazionari romantici non fecero che esprimere ciò che potevano sperimentare anche i borghesi: che la libertà nel loro mondo portava all'anarchia organizzata. La critica della controrivoluzione cattolica aveva ragione contro l'illuminismo, come questo aveva avuto ragione contro il cattolicesimo. L'illuminismo si era impegnato in senso liberistico. Se tutti gli affetti si equivalgono, l'autoconservazione, che domina già la forma del sistema, sembra costituire anche la massima piú probabile dell'agire. A questo principio doveva essere dato libero corso nella libera economia. I foschi scrittori della prima borghesia, come Machiavelli, Hobbes, Mandeville, che si sono fatti portavoce dell'egoismo del soggetto, hanno riconosciuto – proprio cosí – la società come il principio distruttivo, e denunciato l'armonia prima ancora che fosse elevata a dottrina ufficiale dagli altri, dai sereni, dai classici. I primi lodavano la totalità dell'ordine borghese come l'orrore che finiva per inghiottire entrambi, universale e particolare, società e soggetto. Con lo sviluppo del sistema economico in cui il dominio di gruppi privati sull'apparato produttivo divide e separa gli uomini, l'autoconservazione data come identica dalla ragione, l'istinto oggettivato dell'individuo borghese, si

rivelò come forza naturale distruttiva, inseparabile dall'autodistruzione. L'una trapassò confusamente nell'altra. La ragion pura divenne antiragione, condotta impeccabile e vuota. Ma l'utopia che annunciava la conciliazione fra natura e soggetto uscí, con l'avanguardia degli anni '40, dal suo nascondiglio nella filosofia tedesca, irrazionale e ragionevole insieme [1], come idea dell'associazione di uomini liberi, e attirò su di sé il furore indignato della *ratio*. Nella società com'è, e nonostante i poveri tentativi moralistici di diffondere l'umanitarismo come il mezzo piú razionale, l'autoconservazione rimane intatta dall'utopia denunciata come mito. Autoconservazione astuta è, in alto, la lotta per il potere fascista, e, fra gli individui, l'adattarsi a qualunque prezzo all'ingiustizia. La ragione illuminata trova altrettanto poco un criterio per misurare un impulso in se stesso e distinguerlo dagli altri, come per ordinare in sfere l'universo. La gerarchia naturale è giustamente smascherata come un riflesso della società medioevale, e i posteriori tentativi di provare un nuovo ordine oggettivo di valori recano scritta in fronte la menzogna. L'irrazionalismo che si annuncia in queste vane ricostruzioni è ben lungi dal resistere alla *ratio* industriale. Se la grande filosofia, con Leibniz e Hegel, aveva scoperto un'istanza di verità anche in espressioni soggettive e oggettive che non sono in se stesse pensiero – in sentimenti, istituzioni, opere d'arte –, l'irrazionalismo (affine anche in ciò all'ultimo residuato dell'illuminismo, il positivismo odierno) isola il sentimento, come la religione e l'arte, da ogni forma di conoscenza. Esso limita, è vero, la fredda ragione a vantaggio della vita immediata, ma fa di questa un principio meramente ostile al pensiero. Col pretesto di questa ostilità, il sentimento, e infine ogni espressione umana, anzi la cultura in generale, viene sottratta alla responsabilità nei confronti del pensiero; ma si riduce cosí ad elemento neutralizzato della *ratio* onnicomprensiva del sistema economico divenuto da tempo irrazionale. Questa, fin dall'inizio, non ha potuto far assegnamento sulla sua sola forza d'attrazione, e l'ha integrata col culto dei sentimenti. Esortando ad essi,

[1] *Irrational und vernünftig zugleich* [*N. d. T.*].

essa si rivolge contro il suo stesso medio, il pensiero, che a lei – ragione alienata a se stessa – fu, del resto, sempre sospetto. Già le tenere effusioni degli amanti nel film sono un colpo alla gelida teoria, che si prolunga nell'argomento sentimentale contro il pensiero che attacca l'ingiustizia. Mentre i sentimenti assurgono cosí a ideologia, non scompare il disprezzo di cui sono oggetto nella realtà. Il fatto stesso che, rispetto alle sublimi altezze a cui sono levati dall'ideologia, appaiono sempre troppo volgari, contribuisce a metterli al bando. La condanna dei sentimenti era già implicita nella formalizzazione della ragione. L'autoconservazione come istinto naturale ha ancora, come altri impulsi, una cattiva coscienza; solo l'industria e le istituzioni destinate a servirla, cioè la mediazione resa indipendente, l'apparato, l'organizzazione, il sistema, gode, nella prassi come nella conoscenza, fama e prestigio di razionalità; le emozioni sono incorporate in essa.

L'illuminismo dell'età moderna si è posto fin dall'inizio all'insegna del radicalismo; ciò che lo distingue da ogni fase precedente della lotta contro il mito. Ogni volta che, con una nuova forma di società, una nuova religione e un nuovo modo di sentire si sono affermati nella storia del mondo, con le vecchie classi, stirpi o popoli sono stati abbattuti, di regola, anche i vecchi dèi. Ma specie quando un popolo, in base al proprio destino (ad esempio gli ebrei), passò a una nuova forma di vita sociale, le consuetudini avite, i sacri riti e oggetti di venerazione, furono sempre trasformati in orrendi delitti e spettri paurosi. Le paure e idiosincrasie di oggi, i tratti di carattere derisi o detestati, si possono interpretare come cicatrici di violenti progressi nell'evoluzione umana. Dal ribrezzo per gli escrementi e per la carne umana fino al disprezzo del fanatismo, della pigrizia e della povertà (spirituale e materiale), è una successione di comportamenti che (un tempo adeguati e necessari) diventarono via via abbietti e ripugnanti. È la linea della distruzione e della civiltà a un tempo. Ogni passo è stato un progresso, una tappá dell'illuminismo. Ma mentre tutte le trasformazioni precedenti, dal preanimismo alla magia, dalla civiltà matriarcale a quella patriarcale, mettevano mitologie nuove (anche se piú illuminate) al posto

delle precedenti (il dio degli eserciti al posto della grande madre, l'adorazione dell'agnello al posto del totem), alla luce della ragione illuminata si è dissolta come mitologica ogni devozione che si ritenesse oggettiva e fondata nella realtà. Tutti i vincoli tradizionali sono incorsi cosí nell'interdetto, compresi quelli che erano necessari all'esistenza dello stesso ordine borghese. Il mezzo con cui la borghesia era pervenuta al potere – scatenamento delle forze, libertà generale, autodeterminazione, insomma l'illuminismo –, si rivolse contro la borghesia, non appena essa, divenuta sistema di dominio, fu costretta ad esercitare l'oppressione. L'illuminismo, seguendo il proprio principio, non si arresta neppure di fronte a quel minimo di fede senza il quale il mondo borghese non può esistere. Esso non rende al dominio quei servizi fidati che gli resero sempre le antiche ideologie. La sua tendenza antiautoritaria, che (se pur solo per vie sotterranee) comunica con l'utopia implicita nel concetto di ragione, finisce per renderlo altrettanto ostile alla borghesia vittoriosa che all'aristocrazia (con cui quella, del resto, si è alleata molto per tempo). Il principio antiautoritario deve, infine, rovesciarsi nel proprio opposto, nell'istanza ostile alla ragione stessa: la liquidazione – che esso attua – di ogni norma direttamente vincolante, permette al dominio di decretare sovranamente gli obblighi che via via gli convengono, e di manipolarli a suo piacere. Cosí, dopo la virtú civile e l'amore degli uomini, per cui non aveva già piú ragioni valide, anche la filosofia ha proclamato come virtú autorità e gerarchia, che erano diventate da tempo menzogne proprio in base all'illuminismo. Ma anche contro questa perversione di se stesso l'illuminismo non aveva argomenti, poiché la pura verità non ha alcun vantaggio sulla deformazione, né la razionalizzazione sulla *ratio*, se non può mostrare di averne uno pratico. Con la formalizzazione della ragione la teoria stessa, in quanto voglia essere qualcosa di piú che il segno di operazioni neutrali, si trasforma in concetto incomprensibile, e il pensiero è ritenuto sensato solo se ha compiuto il sacrificio del senso. Al servizio del modo di produzione dominante, l'illuminismo, che tende a minare l'ordine divenuto repressivo, si dissolve da sé. Ciò è già espresso negli attacchi che

furono presto rivolti a Kant, lo « schiacciatutto », da parte dell'illuminismo corrente. Come la filosofia morale di Kant limitava la sua critica illuministica per salvare la possibilità della ragione, l'illuminismo acritico tese sempre, viceversa, per spirito di autoconservazione, ad annullarsi in scetticismo, per poter fare posto all'ordine di cose esistente.

L'opera di Sade, come quella di Nietzsche, rappresenta invece la critica intransigente della ragion pratica, rispetto alla quale anche quella dello « schiacciatutto » appare come una ritrattazione del suo pensiero. Essa eleva il principio scientistico a forza distruttiva. Kant, è vero, aveva già purificato la « legge morale in me » da ogni fede eteronoma al punto che il rispetto, contro le sue stesse assicurazioni, non era piú che un dato naturale psicologico, come il cielo stellato su di me un dato naturale fisico. « Un fatto della ragione », lo chiama egli stesso [1]; « un instinct général de société », lo definiva Leibniz [2]. Ma i fatti non contano dove non sono presenti. Sade non nega che si verifichino. Justine, la sorella buona, è una martire della legge morale. Quanto a Juliette, è vero, tira le conseguenze che la borghesia voleva evitare: essa demonizza il cattolicesimo come ultima mitologia e con esso la civiltà in generale. Le energie che si riferivano al sacramento continuano a rivolgersi, invertite, al sacrilegio. Ma questa inversione viene estesa alla comunità in generale. Dove Juliette non procede affatto col fanatismo dei missionari verso gli Incas, ma si limita a coltivare assiduamente, spregiudicatamente, la prassi del sacrilegio. I comportamenti preistorici, su cui la civiltà ha posto un veto, hanno condotto un'esistenza sotterranea, trasformandosi, sotto il marchio della bestialità, in comportamenti distruttivi. Juliette li esegue, non piú come naturali, ma proprio perché vietati. Essa compensa il verdetto contro di essi, infondato come tutti i giudizi di valore, con un giudizio di valore opposto. Quando essa ripete le reazioni primitive, esse non sono piú, cosí, primitive, ma bestiali. Juliette, non diversamente dal Merteuil delle *Liaisons dange-*

[1] *Kritik der praktischen Vernunft*, in *op. cit.*, V, pp. 31, 47, 55 ecc.

[2] *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, ed. Erdmann, Berlin 1840, libro I, capitolo II, § 9, p. 215.

reuses [1], non incarna, in termini psicologici, la *libido* non sublimata né una *libido* regredita, ma il piacere intellettuale della regressione, l'*amor intellectualis diaboli*, il gusto di distruggere la civiltà con le sue stesse armi. Ama il sistema e la coerenza, e adopera egregiamente l'organo del pensiero razionale. Per ciò che attiene al dominio di sé, le sue prescrizioni stanno, a volte, a quelle di Kant come l'applicazione particolare all'assioma. « La virtú, – dice Kant [2], – in quanto è fondata sulla libertà interiore, contiene per gli uomini anche un precetto affermativo, che è quello di ridurre sotto il proprio potere (sotto il potere della ragione) tutte le proprie facoltà e inclinazioni, e cioè quello del dominio su di sé, che si aggiunge al divieto di lasciarsi dominare dai propri sentimenti e dalle proprie inclinazioni (al dovere dell'apatia): poiché se la ragione non prende in mano le redini del governo, sono quelli a spadroneggiare sull'uomo ». Juliette disserta sull'autodisciplina del delinquente. « Mediti prima bene il Suo piano con qualche giorno di anticipo, rifletta a tutte le sue conseguenze, esamini attentamente tutto ciò che Le può servire... ciò che potrebbe eventualmente tradirLa, e valuti tutte queste cose con la stessa flemma che se fosse certo di essere scoperto » [3]. Il volto dell'assassino deve mostrare la massima tranquillità. « ... Faccia in modo che i Suoi tratti esprimano tranquillità e indifferenza, cerchi di acquisire in questa occasione la massima flemma possibile. ... Se non fosse certo di non avere il minimo rimorso di coscienza, e lo sarà solo attraverso l'abitudine del delitto, se, Le ripeto, non ne fosse certissimo, si sforzerebbe invano di padroneggiare l'espressione del viso » [4]. La libertà dagli scrupoli e dai rimorsi non è meno essenziale, per la ragione formalistica, di quella dall'amore e dall'odio. Il passato, che per la borghesia, contrariamente alla credenza popolare, è sempre stato un nulla, è posto – dal pentimento – come un essere; il pentimento stesso è la ricaduta, preservare dalla

[1] Cfr. l'introduzione di Heinrich Mann all'edizione Insel.
[2] *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, in *op. cit.*, VI, p. 408.
[3] *Juliette* cit., IV, p. 58.
[4] *Ibid.*, pp. 60-61.

quale sarebbe la sua sola giustificazione davanti alla prassi borghese. Non per nulla Spinoza riecheggia gli stoici: « Pœnitentia virtus non est, sive ex ratione non oritur, sed is, quem facti pœnitet, bis miser seu impotens est »[1]. È vero che egli aggiunge subito dopo, proprio nel senso del principe di Sade, « terret vulgus, nisi metuat »[2], e pensa quindi, da buon machiavellico, che umiltà e pentimento, come timore e speranza, sono, ad onta della loro irrazionalità, utilissimi. « L'apatia (intesa come forza) è un presupposto indispensabile della virtú », dice Kant[3], distinguendo, non molto diversamente da Sade, questa « apatia morale » dall'insensibilità come indifferenza agli stimoli fisici. L'entusiasmo è riprovevole; tranquillità e risolutezza sono il nerbo della virtú. « Questo è lo stato di salute nella vita morale; mentre la passione, anche quando è suscitata dall'immagine del bene, è un fatto splendido ed effimero che lascia spossati »[4]. L'amica di Juliette Clairwil dice esattamente lo stesso del vizio: « La mia anima è dura, e sono ben lontana dall'anteporre i sentimenti alla felice apatia di cui godo. Ah, Juliette... temo che tu ti faccia delle illusioni sul pericoloso sentimentalismo di cui molti sciocchi menano vanto »[5]. L'apatia appare a quelle svolte della storia borghese (anche antica), dove, di fronte all'irresistibile tendenza storica, i *pauci beati* si rendono conto della propria impotenza. Essa segna il ripiegamento della spontaneità individuale nell'ambito privato, che si costituisce cosí, solo ora, come la forma di vita propriamente borghese. Lo stoicismo, e cioè la filosofia borghese, permette ai privilegiati, di fronte alla sofferenza altrui, di guardare con fermezza la minaccia che pesa su di loro. Esso ritiene l'universale elevando a principio l'esistenza privata come difesa dalla sua *emprise*. La sfera privata del borghese è patrimonio culturale « sprofondato » della classe superiore.

[1] SPINOZA, *Ethica*, Pars IV, Prop. LIV.
[2] *Ibid.*, Schol.
[3] *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, in *op. cit.*, VI, p. 408.
[4] *Ibid.*, p. 409.
[5] *Juliette* cit., p. 114.

Juliette ha per credo la scienza. Le ripugna ogni venerazione la cui razionalità non si possa provare: la fede in Dio e nel suo figlio morto, l'obbedienza ai dieci comandamenti, la superiorità del bene sul male, della salvezza sul peccato. Essa è attratta dalle reazioni che erano colpite d'interdetto dalle false leggende della civiltà. Opera con la semantica e la sintassi logica come il positivismo piú moderno; ma, a differenza di questo impiegato dell'ultima amministrazione, essa non rivolge la sua critica linguistica soprattutto contro il pensiero e la filosofia, ma, da vera figlia dell'illuminismo militante, contro la religione. « Un dio morto! – dice di Cristo [1], – nulla di piú comico di questa sconnessa associazione di parole del vocabolario cattolico: Dio vuol dire eterno; morto vuol dire non eterno. Che ve ne fate, stupidi cristiani, del vostro dio morto? » La trasformazione di ciò che è stato condannato senza prove scientifiche in oggetto di legittima aspirazione, e di ciò che è stato accolto senza prove in oggetto di esecrazione, la « trasvalutazione dei valori », il « coraggio di ciò che è proibito » [2], senza l'« orsú » traditore di Nietzsche [3], senza il suo idealismo biologico, è la sua passione esclusiva. « C'è forse bisogno di pretesti per commettere un delitto? », esclama la principessa Borghese, sua buona amica, in senso del tutto conforme al suo pensiero [4]. La quintessenza della sua dottrina è proclamata da Nietzsche [5]: « I deboli e i malriusciti debbono perire: primo principio della *nostra* carità. E bisogna aiutarli a perire al piú presto. Che cosa è piú nocivo di qualunque vizio – la compassione attiva per tutti i deboli e i malriusciti – il cristianesimo... » [6]. Questo, « curiosamente interessato a domare i tiranni e a ridurli ai principî della fratellanza... fa cosí la parte del debole, lo rappresenta e deve parlare come lui... Possiamo essere

[1] *Juliette* cit., III, p. 282.

[2] F. NIETZSCHE, *Umwertung aller Werte*, in *Werke*, Kröner, VIII, p. 213.

[3] Allusione al notissimo passo dello *Zarathustra*: « Orsú, ancora una volta! » [*N. d. T.*].

[4] *Juliette* cit., IV, p. 204.

[5] E. DÜHREN, *Neue Forschungen* (Berlin 1904, pp. 453 sgg.), ha attirato l'attenzione su questa affinità.

[6] NIETZSCHE, *op. cit.*, VIII, p. 218.

certi che quel vincolo è stato, oltre che proposto, anche introdotto e messo in vigore dal debole, quando il caso gli fece avere l'autorità del sacerdote »[1]. È il contributo di Noirceuil, mentore di Juliette, alla genealogia della morale. Malignamente Nietzsche esalta i potenti e la loro crudeltà « verso l'esterno, dove comincia lo straniero », cioè verso tutto ciò che non appartiene a loro stessi. « Là essi godono della libertà da ogni costrizione sociale, là, all'aperto, si scaricano della tensione determinata da una lunga clausura e segregazione nella pace della comunità; ritornano all'innocenza morale dell'animale da preda, come mostri esultanti, reduci magari da una serie orrenda di assissinî, devastazioni, violenze e torture, con la spavalderia e serenità d'animo di chi ha fatto solo uno scherzo da studenti, convinti che i poeti avranno di nuovo per molto tempo qualcosa da cantare e da celebrare... Questa " audacia " delle razze nobili, folle, assurda, improvvisa nelle sue manifestazioni, l'imprevedibilità, anzi incredibilità delle loro imprese... la loro indifferenza e il loro disprezzo per la sicurezza, il corpo, la vita, gli agi, la loro paurosa serenità e profonda voluttà nel distruggere, in tutte le delizie della vittoria e della crudeltà »[2], questa audacia proclamata a squarciagola da Nietzsche, ha mandato in visibilio anche Juliette. « Vivere pericolosamente » è anche il suo messaggio; « ... oser tout dorénavant sans peur »[3]. Ci sono i deboli e i forti; ci sono classi, razze e nazioni dominatrici, e ci sono quelle inferiori e soccombenti. « Dov'è, La prego, – esclama il signor di Verneuil[4], – il mortale che sarebbe cosí sciocco da affermare contro ogni evidenza che gli uomini nascono uguali di diritto e di fatto? Formulare un paradosso del genere era riservato a un misantropo come Rousseau, che, debolissimo com'era, voleva abbassare a sé quelli a cui non poteva sollevarsi. Ma con qual fronte, Le domando, il pigmeo alto quattro piedi e due pollici potrebbe paragonarsi al mo-

[1] *Juliette* cit., I, pp. 315-16.
[2] *Genealogie der Moral*, in *op. cit.*, XII, pp. 321-23.
[3] *Juliette* cit., I, p. 300.
[4] *Histoire de Justine*, Hollande 1797, IV, p. 4 (citato anche da DÜHREN, *loc. cit.*, p. 452).

dello di statura e di forza cui la natura ha dato l'aspetto e il vigore di un Ercole? Non è lo stesso che se la mosca volesse somigliare all'elefante? Forza, bellezza, statura, eloquenza: furono queste le virtú determinanti, all'inizio della società, nel trapasso del potere ai dominatori ». « Pretendere dalla forza, – continua Nietzsche [1], – che essa *non* si manifesti come forza, che *non* sia volontà di sopraffare, di abbattere e di dominare, sete di nemici, di resistenza e di trionfi, è esattamente altrettanto assurdo che volere che la debolezza si manifesti come forza ». « Come vuole infatti, – dice Verneuil [2], – che chi ha ricevuto dalla natura la piú alta idoneità al delitto, sia per la superiorità della sua forza e per la finezza dei suoi organi, che per la sua educazione aristocratica e per le sue ricchezze; come vuole, dico, che questo individuo sia giudicato secondo la stessa legge di un altro, che tutto induce alla virtú e alla moderazione? Sarebbe forse piú giusta una legge che punisse in ugual misura questi due uomini? È naturale che colui che tutto induce a fare il male sia trattato come quello che tutto spinge a comportarsi con prudenza? »

Dopo che l'ordine oggettivo della natura si è liquidato come mito e pregiudizio, rimane la natura come massa di materia. Nietzsche non vuol sentire di nessuna legge che « noi non ci limitiamo a conoscere, ma riconosciamo anche sopra di noi » [3]. Se l'intelletto, che è cresciuto ai principî dell'autoconservazione, riconosce una legge della vita, è la legge del piú forte. Anche se essa non può fornire all'umanità, per il formalismo della ragione, un modello necessario, ha il vantaggio della fatticità rispetto all'ideologia menzognera. Colpevoli – secondo l'insegnamento di Nietzsche – sono i deboli, che eludono con la loro scaltrezza la legge naturale. « Il grande pericolo dell'uomo sono i malati: non i cattivi, non gli " animali da preda ". Sono i disgraziati, gli avviliti, i distrutti in partenza, sono loro, sono i deboli, a minare al mas-

[1] *Genealogie der Moral*, in *op. cit.*, VII, pp. 326-27.
[2] *Justine* cit., IV, p. 7.
[3] *Nachlass*, in *op. cit.*, XI, p. 214.

simo la vita fra gli uomini, a intossicare e scuotere piú pericolosamente la nostra fiducia nella vita, negli uomini, in noi stessi »[1]. Essi hanno diffuso nel mondo il cristianesimo, che Nietzsche odia e detesta non meno di Sade. « ... non le rappresaglie del debole contro il forte sono realmente nella natura; esse sono nell'ordine spirituale, ma non in quello fisico; per esercitare queste rappresaglie, egli deve usare forze che non ha ricevuto, assumere un carattere che non possiede affatto, fare, per cosí dire, violenza alla natura. Ma ciò che è veramente nelle leggi di questa saggia madre è l'ingiuria che al debole fa il forte, poiché, per comportarsi cosí, egli deve solo impiegare i doni che ha avuto; egli non indossa, come il debole, un carattere diverso dal suo; non fa che estrinsecare quello che ha ricevuto dalla natura. Tutto ciò che ne risulta è quindi naturale: la sua oppressione, le sue violenze, le sue crudeltà, le sue tirannie, le sue ingiustizie... sono pure come la mano che gliele ha impresse; e se egli fa uso di tutti i suoi diritti per opprimere e spogliare il debole, fa solo la cosa piú naturale del mondo... Cosí non dobbiamo farci mai nessuno scrupolo per ciò che possiamo togliere al debole, poiché non siamo noi a commettere un delitto, ma esso è rappresentato piuttosto dalla difesa e dalla vendetta del debole »[2]. Difendendosi, il debole commette un torto, « quello cioè di uscire dal suo carattere di debole, che la natura gli ha inculcato; essa lo ha creato per essere povero e schiavo, egli non vuole sottomettersi, e questo è il suo torto »[3]. In questi discorsi magistrali Dorval, capo di una rispettabile *gang* parigina, espone davanti a Juliette il credo segreto di tutte le classi dominanti, che Nietzsche oppose ai suoi contemporanei, accresciuto della psicologia del risentimento. Egli ammira, come Juliette, « la bella terribilità dell'azione »[4], anche se poi, come professore tedesco, si distingue da Sade nello sconfessare il criminale, poiché il suo egoismo « è rivolto a fini cosí meschini e si limita ad essi. Se le mete

[1] *Genealogie der Moral*, in *op. cit.*, VII, p. 433.
[2] *Juliette* cit., I, pp. 208-10.
[3] *Ibid.*, pp. 211-12.
[4] *Jenseits von Gut und Böse*, in *op. cit.*, III, p. 100.

sono grandi, l'umanità ha un altro criterio e non giudica i " delitti " come tali – compresi i mezzi piú terribili »[1]. Da questo pregiudizio a favore del grande, che caratterizza effettivamente il mondo borghese, l'illuminata Juliette è ancora immune, e il piccolo *gangster* non le è meno simpatico del ministro, anche se le sue vittime non sono cosí numerose. Per il tedesco, invece, la bellezza emana dalla « portata »: e nonostante tutti i crepuscoli degli idoli non riesce a liberarsi dell'inveterata abitudine idealistica di voler impiccato il piccolo ladruncolo, e di spacciare volgari scorrerie per missioni storiche universali. Elevando il culto della forza a dottrina storica universale, il fascismo tedesco lo ha ridotto, nello stesso tempo, all'assurdità che gli è propria. Come protesta contro la civiltà, la morale dei signori rappresentava – indirettamente – gli oppressi: l'odio per gli istinti atrofizzati denuncia oggettivamente la vera natura dei custodi, che non fa che manifestarsi nelle loro vittime. Ma come grande potenza e religione di stato la morale dei signori si vende definitivamente ai *powers that be* della civiltà di massa, alla maggioranza compatta, al risentimento e a tutto ciò contro cui era una volta. Nietzsche è confutato dalla sua realizzazione, e insieme si libera la sua verità, che nonostante ogni *sí* alla vita era ostile allo spirito della realtà.

Se già il rimorso era giudicato irrazionale, la compassione è il peccato per eccellenza. Chi cede alla compassione, « perverte la legge universale: onde la compassione, lungi dall'essere una virtú, diventa un vizio effettivo, appena ci porta a turbare una disuguaglianza voluta dalle leggi di natura »[2]. Sade e Nietzsche hanno visto che – dopo la formalizzazione della ragione – restava ancora la compassione, quasi coscienza sensibile dell'identità di universale e particolare, mediazione divenuta naturale. Essa rappresenta il pregiudizio piú forte, « quamvis pietatis specimen prae se ferre videatur »[3], come dice Spinoza, « poiché chi non è indotto a recare aiuto agli altri né dalla ragione, né dalla compassione, giusta-

[1] *Nachlass*, in *op. cit.*, XII, p. 108.
[2] *Juliette* cit., I, p. 313.
[3] *Ethica*, Pars IV, Appendix, cap. XVI.

mente è chiamato inumano »[1]. *Commiseratio* è umanità in forma immediata, ma insieme « mala et inutilis »[2], in quanto è l'opposto della bravura virile, che – dalla *virtus* romana attraverso i Medici fino all'*efficiency* dell'età dei Ford – è sempre stata la sola vera virtú borghese. « Effeminata e puerile » è detta la compassione da Clairwil, fiera del suo « stoicismo », della « calma delle passioni », che le permette « di fare e tollerare qualunque cosa senza la minima emozione »[3]. « ... la compassione è nulla meno che una virtú, è una debolezza, nata dall'angoscia e dall'infelicità, una debolezza che bisogna superare soprattutto quando si cerca di superare la sensibilità eccessiva, incompatibile con le norme della filosofia »[4]. Hanno origine dalla donna « gli scoppi di compassione illimitata »[5]. Sade e Nietzsche sapevano che la loro tesi della compassione come peccato era un vecchio retaggio della borghesia. L'uno rimanda a tutte le « epoche di forza », alle « culture nobili », l'altro ad Aristotele[6] e ai peripatetici[7]. La compassione non regge davanti alla filosofia. Nemmeno Kant ha fatto eccezione. Essa è « una certa qual mollezza d'animo » e « manca della dignità della virtú »[8]. Ma egli non vede che anche il principio dell'« universale benevolenza verso il genere umano »[9], che egli, in opposizione al razionalismo di Clairwil, cerca di sostituire alla compassione, incorre nella stessa accusa di irrazionalità che colpisce « questa passione benigna », che può facilmente indurre l'uomo a diventare « un fannullone effeminato ». L'illuminismo non si lascia truffare; in esso il fatto universale non è privilegiato rispetto a quello particolare, l'amore onnicomprensivo rispetto a

[1] *Ethica*, Pars IV, Prop. L, Schol.
[2] *Ibid.*
[3] *Juliette* cit., II, p. 125.
[4] *Ibid.*
[5] *Nietzsche contra Wagner*, in *op. cit.*, VIII, p. 204.
[6] *Juliette* cit., I, p. 313.
[7] *Ibid.*, II, p. 126.
[8] *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, in *op. cit.*, II, pp. 215-16 [trad. it. in *Scritti precritici*, Laterza, 1953].
[9] *Ibid.*

quello limitato. La compassione è sospetta. Come Sade, anche Nietzsche ricorre alla testimonianza dell'*ars poetica*: « I Greci, secondo Aristotele, soffrivano spesso di un eccesso di compassione: di cui dovevano scaricarsi attraverso la tragedia. Dove si vede come questo affetto fosse loro sospetto. Esso mette in pericolo lo stato, priva della durezza e rigidità necessaria, fa che eroi si comportino come femmine urlanti, ecc. » [1]. E Zarathustra predica [2]: « Che cosa vedo? Tanta bontà, tanta debolezza. Tanta giustizia e compassione, tanta debolezza ». E in realtà la compassione ha un momento in contrasto con la giustizia, con cui Nietzsche, peraltro, la mette in un fascio. Essa conferma la regola dell'inumanità con l'eccezione stessa che compie. Affidando il superamento dell'ingiustizia all'amore del prossimo nella sua casualità, essa accetta come immutabile la legge dell'estraniazione universale che vorrebbe mitigare. Il misericordioso rappresenta sí, come singolo, l'istanza dell'universale, che è quella di vivere, contro l'universale – natura e società – che rifiutano quell'istanza. Ma l'unità con l'universale come interno, realizzata dal singolo, si rivela fallace per la debolezza stessa dell'individuo. Non la mollezza, ma la limitazione rende problematica la pietà: che è sempre insufficiente. Come l'apatia stoica, su cui si educa la freddezza borghese, che è l'opposto (e il *pendant*) della compassione, era ancor sempre (anche se alla sua gretta maniera) piú fedele all'universale da cui si era ritratta della volgarità partecipe che si adattava al tutto [3], cosí coloro che smascheravano la pietà prendevano posizione – indirettamente – per la rivoluzione. Le deformazioni narcisistiche della compassione, come i sentimenti sublimi del filantropo e la fierezza morale dell'assistente sociale, sono ancora la conferma, interiorizzata, della differenza fra ricchi e poveri. Certo il fatto che la filosofia divulgasse incautamente il piacere della durezza, l'ha messa a disposizione di coloro che meno volentieri le perdonano la confessione. I padroni fascisti del mondo

[1] *Nachlass*, in *op. cit.*, XI, pp. 227-28.
[2] *Also sprach Zarathustra*, in *op. cit.*, VI, p. 248.
[3] Gioco di parole intraducibile fra *allgemein*, universale, e *Gemeinheit*, *die dem All sich adaptierte*, volgarità che si adattava al tutto [*N. d. T.*].

hanno tradotto il rifiuto della pietà in quello dell'indulgenza politica e nell'appello alla legge marziale, dove si sono incontrati con Schopenhauer, metafisico della compassione. Per cui la speranza di un ordinamento razionale del genere umano era la follia temeraria di chi non ha diritto di attendersi che disgrazie. I nemici della pietà non volevano identificare l'uomo con la sventura. Per loro la sua esistenza era un'infamia. La loro sensibilità impotente non tollerava che l'uomo fosse compianto; e si rovesciava disperatamente in elogio del potere, da cui pure si staccarono, nella prassi, ovunque essa gliene offerse la possibilità.

Bontà e beneficenza diventano un peccato; dominio e oppressione una virtú. « Tutte le cose buone furono un tempo cose cattive; ogni peccato originale ha dato origine a una virtú »[1]. Juliette realizza questo principio anche nella nuova epoca; essa attua per la prima volta consapevolmente il rovesciamento dei valori. Dopo la distruzione di tutte le ideologie, essa eleva a propria morale tutto ciò che il cristianesimo considerava con orrore nell'ideologia (anche se non sempre nella prassi). In ciò, da buona filosofa, essa rimane fredda e calcolata. Tutto accade senza illusioni. Alla proposta di Clairwil di commettere un sacrilegio essa replica[2]: « Dal momento che non crediamo piú in Dio, mia cara, – le dissi, – le profanazioni che desideri non sono piú che ragazzate inutili... Io sono forse ancora piú ferma di te; il mio ateismo è assoluto. Perciò non credere che abbia bisogno delle bambinate che mi proponi per confermarmi in esso; le farò, perché ti divertono, ma solo per passatempo » – l'omicida americana Annie Henry avrebbe detto *just for fun* –, « e mai come qualcosa di necessario per rafforzare le mie convinzioni o per convincerne gli altri ». Trasfigurati dall'effimera cortesia verso la complice, essa afferma e fa valere i suoi principî. Anche l'ingiustizia, l'odio, la distruzione diventano attività sistematica e *routine*, dopo che tutti i fini, in seguito alla formalizzazione della ragione, hanno perso, come un miraggio, il loro carattere di oggettività e necessità. L'in-

[1] *Genealogie der Moral*, in *op. cit.*, VII, p. 421.
[2] *Juliette* cit., pp. 78-79.

canto passa in eredità al semplice agire, al mezzo, insomma all'industria. La formalizzazione della ragione non è che l'espressione intellettuale del modo meccanico di produzione. Il mezzo viene feticizzato; assorbe il piacere. Come l'illuminismo riduce teoreticamente a illusioni le mete di cui si fregiava l'antico dominio, cosí gli sottrae, con la possibilità dell'abbondanza, il terreno pratico che lo sostiene. Il dominio sopravvive come fine a se stesso, in forma di potere economico. Il piacere appare già antiquato, non funzionale, come la metafisica che lo vietava. Juliette parla dei motivi del delitto [1]. Essa non è meno ambiziosa e avida di denaro del suo amico Sbrigani; ma adora ciò che è proibito. Sbrigani, l'uomo del mezzo e del dovere, è piú avanzato: « Arricchirsi è quello che importa, e ci rendiamo gravemente colpevoli se manchiamo questo obbiettivo; solo se ci si trova già sulla via della ricchezza, ci si può permettere di mietere piaceri e distrazioni; fino a quel momento bisogna dimenticarli ». Con tutta la sua superiore razionalità, Juliette conserva una superstizione. Essa vede l'ingenuità del sacrilegio, ma finisce per trarne piacere. Ma ogni piacere rivela un'idolatria: è abbandono di sé ad altro. La natura ignora, a rigor di termini, il piacere: essa non va al di là della soddisfazione del bisogno. Ogni piacere è sociale, negli impulsi non sublimati non meno che negli altri. Esso deriva dall'estraniazione. Anche dove il piacere non sa nulla del divieto che infrange, ha pur sempre origine dalla civiltà, dall'ordine stabile, onde aspira a ritornare alla natura da cui quell'ordine lo protegge. Solo là dove un sogno li riporta – dall'obbligo del lavoro, dal legame del singolo a una funzione sociale determinata, e finalmente a un io – alla preistoria senza autorità e disciplina, gli uomini provano l'incantesimo del piacere. La nostalgia di chi è prigioniero della civiltà, la « disperazione oggettiva » di chi ha dovuto trasformarsi in elemento dell'ordine sociale: è ciò di cui si nutrí l'amore per gli dèi e i demoni, a cui si rivolgevano in adorazione come alla natura trasfigurata. Il pensiero è sorto nel corso della liberazione dalla natura terribile, che – alla fine – viene totalmente asservita. Il

[1] *Juliette*, IV, pp. 126-27.

piacere è, per cosí dire, la sua vendetta. Nel piacere gli uomini si liberano dal pensiero, evadono dalla civiltà. Nelle società antichissime questo ritorno era previsto e attuato in comune nelle feste. Le orge primitive sono l'origine collettiva del piacere. « Questo intermezzo di confusione universale rappresentato dalla festa, – dice Roger Caillois, – appare quindi proprio come l'istante in cui l'ordine cosmico è soppresso. Cosí in esso tutti gli eccessi sono leciti. Bisogna agire contro le regole, tutto deve accadere alla rovescia. Nell'epoca mitica il corso del tempo era invertito: si nasceva vecchi e si moriva bambini... Cosí vengono sistematicamente violate tutte le norme che proteggono il giusto ordine naturale e sociale » [1]. Ci si abbandona alle forze trasfigurate dell'origine; ma dalla sospensione del divieto questo agire acquista un carattere d'eccesso e di follia [2]. Solo col progresso della civiltà e dei lumi la soggettività piú forte e il dominio consolidato riducono la festa a una commedia. I padroni introducono il piacere razionale, come tributo alla natura non del tutto domata; cercano, per se stessi, di neutralizzarlo e insieme di conservarlo nella cultura superiore; e, per i sudditi, di dosarlo, dove non può essere interamente negato. Il piacere diventa oggetto di manipolazione, fino a sparire, da ultimo, nelle disposizioni e nei preparativi. L'evoluzione va dalla festa primitiva alle vacanze. « Piú si fa valere la complicazione dell'organismo sociale, e meno essa permette un arresto del corso normale della vita. Oggi come ieri, e domani come oggi, tutto deve continuare come prima. Lo sregolamento universale non è piú possibile. Il periodo di turbolenza si individualizza. Le ferie prendono il posto della festa » [3]. Esse vengono integrate, nel fascismo, dalla falsa ebbrezza collettiva, prodotta dalla radio, dai titoli a caratteri di scatola e dalla benzedrina [4]. Sbrigani ne sa già qualcosa. Egli si concede qualche svago « sur la route de la fortune », in forma

[1] *Théorie de la Fête*, in « Nouvelle Revue Française », gennaio 1940, p. 49.
[2] Cfr. CAILLOIS, *loc. cit.*
[3] *Ibid.*, pp. 58-59.
[4] Forte eccitante somministrato dai comandanti nazisti alle loro truppe [*N. d. T.*].

di ferie. Juliette, invece, è con l'*ancien régime*. Essa divinizza il peccato. Il suo libertinismo è sotto il segno del cattolicesimo come l'estasi della monaca sotto quello del paganesimo.

Nietzsche sa che ogni piacere è ancora mitico. Nel suo abbandono alla natura, il piacere rinuncia a ciò che sarebbe possibile, come la compassione alla trasformazione del tutto. Entrambi contengono un momento di rassegnazione. Nietzsche scova il piacere negli angoli piú riposti: come narcisismo nella solitudine, come masochismo nelle depressioni dell'*eautontimoroumenos*. « Contro quelli che godono soltanto! » [1] Juliette cerca di salvare il piacere rifiutando l'amore-dedizione, caratteristico dell'ultimo secolo della borghesia come resistenza alla saggezza borghese. Nell'amore il piacere era associato alla venerazione dell'essere che lo procurava; esso – l'amore – era la passione propriamente umana. Ma esso finisce per essere revocato come giudizio di valore condizionato dal sesso. Nell'adorazione fanatica dell'amante come nell'ammirazione senza limiti di cui era oggetto da parte dell'amata, si mascherava e idealizzava sempre di nuovo la servitú effettiva della donna. Sulla base del riconoscimento di questa schiavitú, i due sessi tornavano ogni volta a riconciliarsi: la donna pareva assumere liberamente la sconfitta, e l'uomo assegnarle la vittoria. Il cristianesimo ha idealizzato, nel matrimonio, come unione dei cuori, la gerarchia dei sessi, il giogo imposto al carattere femminile dall'ordinamento maschile della proprietà; placando cosí il ricordo dell'età prepatriarcale, di un tempo migliore per la donna. Nella società industriale l'amore è annullato. La dissoluzione della media proprietà, il tramonto del soggetto economico indipendente, colpisce la famiglia: che non è piú, da un pezzo, la cellula famosa della società, perché non costituisce piú la base dell'esistenza economica del borghese. Gli individui, crescendo, non hanno piú la famiglia come orizzonte di vita; l'indipendenza del padre sparisce, e con essa la resistenza alla sua autorità. Un tempo la servitú nella casa paterna accendeva nella fanciulla la passione che pareva condurla alla libertà:

[1] *Nachlass*, in *op. cit.*, XII, p. 364.

anche se poi questa non si realizzava nel matrimonio, né altrove fuori di casa. Mentre si apre, per la ragazza, la prospettiva del *job*, le si sbarra quella dell'amore. Quanto piú universalmente e senza eccezione il sistema dell'industria moderna esige da ciascuno che si venda e si metta al suo servizio, e tutto ciò che non rientra nel gran mare del *white trash*, in cui sfociano disoccupazione e lavoro non qualificato, diventa un piccolo *expert*, un'esistenza che deve badare a se stessa. Come lavoro qualificato, l'autonomia dell'imprenditore – che appartiene al passato – diventa il carattere di tutti gli ammessi alla produzione, e quindi anche della donna « professionalmente attiva ». La considerazione che un individuo ha di sé cresce proporzionalmente alla sua fungibilità. La sfida alla famiglia non è piú un ardimento, come il rapporto col *boy-friend* nelle ore di libertà non dischiude il settimo cielo. Tutti acquistano l'atteggiamento razionale e calcolatorio nei confronti del proprio sesso che era stato proclamato da tempo come vecchia saggezza nel circolo illuminato di Juliette. Spirito e corpo vengono separati in realtà, secondo l'esigenza espressa da quei libertini, esponenti indiscreti dello spirito borghese. « Ancora una volta mi sembra, – dichiara razionalisticamente Noirceuil, – che amare e godere siano due cose completamente distinte... poiché i sentimenti di tenerezza corrispondono ai rapporti di umore e convenienza, ma non scaturiscono affatto dalla bellezza di un collo o dalla curva leggiadra di un fianco; e questi oggetti che, secondo i nostri gusti, possono eccitare vivamente i nostri affetti fisici, non hanno, mi sembra, alcun diritto su quelli spirituali. Per concludere il mio ragionamento: Bélize è brutta, ha quarant'anni, non ha grazie in tutta la persona, non un tratto regolare né la minima avvenenza: ma Bélize ha spirito, un carattere squisito, un milione di cose che si riconnettono ai miei sentimenti e alle mie preferenze; non avrò il minimo desiderio di giacere con Bélize, e tuttavia l'amerò alla follia; mentre desidererò con ardore Araminthe, che detesterò cordialmente appena passata la febbre del desiderio »[1]. La conseguenza inevitabile, che era già implicita nella di-

[1] *Juliette* cit., II, pp. 81-82.

visione cartesiana dell'uomo in *res extensa* e *res cogitans*, è formulata in tutta chiarezza come distruzione dell'amore romantico. Che è considerato un mascheramento e una razionalizzazione dell'impulso fisico [1], « una metafisica falsa e sempre pericolosa », come afferma il conte di Belmor nel suo grande discorso sull'amore. Gli amici di Juliette, con tutto il loro libertinismo, attribuiscono alla sessualità nei confronti della tenerezza, e all'amore terreno nei confronti di quello celeste, non solo un potere un tantino eccessivo, ma anche un carattere un po' troppo innocuo. La bellezza del collo e la rotondità delle anche non agiscono sulla sessualità come fatti astorici, puramente naturali, ma come immagini in cui è racchiusa tutta l'esperienza sociale; e in questa esperienza vive l'intenzione verso ciò che è altro dalla natura, l'amore non ristretto alla sessualità. Ma, a sua volta, anche la tenerezza piú immateriale è sessualità trasformata; la carezza della mano sui capelli, il bacio sulla fronte, che esprimono la follia dell'amore spirituale, sono i colpi e i morsi pacificati dei selvaggi australiani nell'atto sessuale. La separazione è astratta. La metafisica – insegna Belmor – altera i fatti, impedisce di scorgere l'essere amato com'è, nasce dalla magia, è un velo. « E non dovrei strapparmelo dagli occhi? È una debolezza... una pusillanimità. Vediamo un po' di analizzarla, quando è passato il piacere, questa dea che mi ha abbagliato » [2]. L'amore stesso è un concetto non scientifico: « ... siamo tratti continuamente in inganno da false definizioni », dichiara Dolmance nel memorabile dialogo quinto della *Philosophie dans le boudoir* [3]: « Il cuore: non so che cosa sia. Chiamo cosí solo la debolezza di spirito ». « Passiamo un momento, come dice Lucrezio, ai " recessi della vita " » [4], cioè all'analisi spassionata, e troveremo che l'esaltazione dell'amata e il sentimento romantico non reggono all'analisi. « ... È solo il corpo che amo, è solo il corpo che rimpiango, anche se potrei ritrovarlo in qualunque momento ». In tutto ciò è vera l'intui-

[1] *Juliette* cit., III, pp. 172-73.
[2] *Ibid.*, pp. 176-77.
[3] *Edition privée par Helpey*, p. 267.
[4] *Juliette, loc. cit.*

zione della dissociazione dell'amore ad opera del progresso. Questa dissociazione, che meccanizza il piacere e deforma la passione in pura illusione e inganno, colpisce l'amore nel suo centro vitale. Volgendo l'elogio della sessualità genitale e perversa nella critica di tutto ciò che è innaturale, immateriale, illusorio, anche la libertina Juliette si schiera dalla parte di quella normalità che riduce, con l'eccesso utopistico dell'amore, anche il piacere fisico, con la felicità del settimo cielo, anche quella dell'estrema vicinanza. Il debosciato senza illusioni per cui si pronuncia Juliette, si trasforma – ad opera della pedagogia sessuale, della psicoanalisi e della terapia ormonale – nell'uomo pratico e comunicativo, che estende la sua professione d'igiene e di sport anche alla vita sessuale. La critica di Juliette è contradditoria come l'illuminismo. Nella misura in cui la distruzione sacrilega dei tabú, alleata un tempo alla rivoluzione borghese, non ha dato luogo al nuovo conformismo e « senso della realtà », continua a vivere, con l'amore sublime, come fedeltà all'utopia vicinissima, che dispenserà il piacere fisico a tutti.

« Il ridicolo entusiasmo » che ci votava a un individuo determinato e ad esso soltanto, l'esaltazione della donna nell'amore, risale, oltre il cristianesimo, a stadi matriarcali. « ... È certo che il nostro spirito di cortesia cavalleresca, che offre cosí grottescamente il nostro omaggio a un oggetto fatto solo per il nostro bisogno, è certo, dico, che questo spirito deriva dalla reverenza che i nostri antenati provavano un tempo per le dònne, a causa del mestiere di profetesse che esercitavano in città e in campagna: per il timore che esse ispiravano si passò dalla soggezione al culto, e la cavalleria nacque nel grembo della superstizione. Ma questo rispetto non è mai stato in natura; cercarvelo sarebbe una perdita di tempo. L'inferiorità di questo sesso nei confronti del nostro è troppo saldamente stabilita perché esso possa mai suscitare in noi un serio motivo di rispettarlo, e l'amore che nasce da questo cieco rispetto è solo un pregiudizio come quello » [1]. È sulla violenza, per quanto mascherata in forme legali, che poggia, in fin dei conti, la gerarchia so-

[1] *Juliette* cit., pp. 178-79.

ciale. Il dominio sulla natura si riproduce all'interno dell'umanità. Né la civiltà cristiana, che ha fatto tornare l'idea di proteggere i fisicamente deboli a vantaggio dello sfruttamento di servi robusti, è mai riuscita a conquistare del tutto il cuore dei popoli convertiti. Troppo spesso il principio dell'amore è stato sconfessato dall'ingegno acuto e dalle armi ancor piú affilate dei principi cristiani, finché il luteranesimo soppresse l'antitesi di Stato e dottrina facendo della spada e della sferza la quintessenza del Vangelo. Esso ha identificato immediatamente la libertà spirituale con l'affermazione dell'oppressione reale. Ma la donna reca il marchio della sua debolezza, e per questa debolezza è in minoranza anche quando è – numericamente – superiore all'uomo. Come nel caso degli autoctoni sottomessi nelle prime formazioni statali, degli indigeni delle colonie, inferiori ai conquistatori per organizzazione e armamento, degli ebrei fra gli ariani, la sua incapacità di difendersi costituisce il titolo giuridico della sua oppressione. Sade anticipa le considerazioni di Strindberg. « Non dobbiamo esitare a credere che fra uomo e donna c'è una differenza non meno grande e notevole che fra l'uomo e la scimmia delle foreste. Avremmo altrettante buone ragioni di negare alle donne di far parte della nostra specie, che a quella scimmia il titolo di fratello. Si esamini attentamente una donna nuda accanto a un uomo della sua età, nudo come lei, e ci si persuaderà facilmente della notevole differenza che (a prescindere dal sesso) sussiste fra la struttura dei due esseri; si vedrà chiaramente che la donna rappresenta solo un grado inferiore dell'uomo; le differenze sussistono del pari all'interno, e l'analisi anatomica dell'una e dell'altra specie, se intrapresa insieme e con estrema attenzione, mette in luce questa verità » [1]. Il tentativo del cristianesimo di compensare ideologicamente l'oppressione della donna col rispetto verso di essa, e di nobilitare cosí il ricordo delle condizioni arcaiche anziché reprimerlo semplicemente, è pagato col risentimento verso la donna esaltata e verso l'emancipazione teorica del piacere. Il sentimento conforme alla prassi dell'oppressione non è la reverenza,

[1] *Juliette* cit., pp. 188-89.

ma il disprezzo, e sempre, nei secoli cristiani, ha fatto capolino, dietro l'amore del prossimo, l'odio vietato, e divenuto ossessivo, contro l'oggetto che richiamava continuamente alla memoria la vanità dello sforzo: la donna. Essa ha pagato il culto della madonna con la credenza nelle streghe, vendetta tratta sul ricordo di quella profetessa precristiana, che metteva segretamente in questione l'ordine consacrato del dominio patriarcale. La donna provoca il furore selvaggio dell'uomo semiconvertito che è tenuto a onorarla, come il debole in generale l'odio implacabile del forte superficialmente incivilito che deve risparmiarlo. Sade rende quest'odio consapevole. « Non ho mai creduto, – dice il conte Ghigi, comandante della polizia romana, – che dall'unione di due corpi possa uscire quella di due cuori. Vedo in questa unione fisica forti motivi di disprezzo... e di ripugnanza, ma non certo di amore » [1], e il ministro Saint-Fonds, quando una ragazza terrorizzata da lui, funzionario esecutivo del re, scoppia in lacrime, esclama: « È cosí che mi piacciono le donne... ah, perché non le posso ridurre, con una sola parola, tutte quante in questo stato! » [2]. L'uomo come padrone nega alla donna l'onore di individuarla. La donna singola è un esempio sociale della specie, esponente del suo sesso, e cosí, interamente conquistata dalla logica maschile, rappresenta la natura, substrato d'infinita sussunzione nell'idea, d'infinita sottomissione nella realtà. La donna come preteso essere naturale è il prodotto della storia che la snatura. Ma la disperata volontà di distruggere tutto ciò che incarna il fascino della natura, di ciò che è fisiologicamente, biologicamente, nazionalmente, socialmente piú debole, mostra che il tentativo del cristianesimo è fallito. « ... que ne puis-je, d'un mot, les réduire toutes en cet état! » Estirpare dalle radici l'odiata, irresistibile tentazione di ricadere nella natura, ecco la crudeltà che ha origine dalla civiltà fallita, la barbarie come rovescio della cultura. « Tutte! » Poiché la distruzione non ammette eccezioni; la volontà di distruggere è totalitaria, e totalitaria è solo la volontà di distrug-

[1] *Juliette* cit., IV, p. 261.
[2] *Ibid.*, II, p. 273.

gere. « Sono giunta al punto, – dice Juliette al papa [1], – di desiderare come Tiberio che l'umanità abbia una testa sola per avere il piacere di mozzarla d'un colpo! » I segni dell'impotenza, i movimenti ansiosi e scomposti, l'angoscia della creatura, il brulichio, provocano la voglia di uccidere. La dichiarazione di odio verso la donna, come creatura spiritualmente e fisicamente piú debole, che reca in fronte il marchio del dominio, è la stessa dell'antisemitismo. Nelle donne come negli ebrei si vede che non hanno governato da migliaia di anni. Vivono, mentre sarebbe possibile eliminarli, e la loro angoscia e debolezza, la loro maggiore affinità alla natura per la continua pressione a cui sono sottoposti, è il loro elemento vitale. Ciò irrita il forte, che paga la propria forza con la tensione del distacco dalla natura e non può mai permettersi l'angoscia, mettendolo in cieco furore. Egli si identifica con la natura moltiplicando per mille nelle sue vittime il grido che non gli è dato di emettere. « Pazze creature, – scrive delle donne il presidente Blammont in *Aline et Valcour* [2], – come godo a vederle dibattersi nelle mie mani! È come l'agnello fra le grinfie del leone ». E nella stessa lettera [3]: « È come nella conquista di una città; bisogna impadronirsi delle alture... ci si insedia in tutte le posizioni dominanti, e poi si irrompe sulla piazza, senza piú temere resistenza ». Ciò che è in basso attira l'aggressione: si ha piú gusto a infliggere un'umiliazione dove ha già colpito la sventura. Quanto minore il rischio per chi sta sopra, e tanto piú indisturbato il piacere di torturare ora a sua disposizione: solo nella disperazione senza scampo della vittima il dominio diventa godimento e trionfa nella sospensione del suo stesso principio: la disciplina. L'angoscia che non ci minaccia piú esplode nella risata « cordiale », espressione dell'indurimento in se stesso dell'individuo, che si sfoga pienamente solo nel collettivo. La risata scrosciante ha denunciato in ogni tempo la civiltà. « Di ogni lava eruttata da questo cratere che è la bocca umana, la piú devastatrice è l'allegria », dice Victor Hugo nel capitolo intitolato *Le tempeste*

[1] *Juliette* cit., IV, p. 379.
[2] *Aline et Valcour*, Bruxelles 1883, I, p. 58.
[3] *Ibid.*, p. 57.

umane sono peggiori di quelle dell'oceano [1]. « Sulla sventura, – insegna Juliette [2], – bisogna far cadere, finché è possibile, il peso delle proprie malvagità; le lacrime strappate alla miseria hanno un'intensità che scuote irresistibilmente la sostanza nervosa » [3]. Il piacere si allea, anziché con la tenerezza, con la crudeltà, e l'amore sessuale diventa ciò che per Nietzsche [4] è stato sempre, « nei suoi mezzi la guerra, nel suo fondo l'odio mortale dei sessi ». « Nel maschio e nella femmina animale, – c'insegna la zoologia [5], – l'"amore" o attrazione sessuale è in origine e essenzialmente "sadico"; gli è essenziale infliggere dolore; è crudele come la fame ». Cosí la civiltà riconduce, come al suo ultimo risultato, alla natura tremenda. L'amore esiziale su cui Sade fa cadere tutta la luce della rappresentazione, e la generosità pudicamente sfrontata di Nietzsche, che vorrebbe evitare a ogni costo l'umiliazione a chi soffre: la crudeltà e la grandezza immaginaria operano con gli uomini, nella finzione e nella fantasia, con la stessa durezza con cui opererà nella realtà il fascismo tedesco. Ma mentre il colosso incosciente del reale, la totalità senza soggetto, attua ciecamente la distruzione, il delirio del soggetto ribelle si ripromette da essa il suo adempimento, e irradia cosí, con la freddezza glaciale verso gli uomini trattati come cose, anche l'amore stravolto, che, in un mondo di cose, tiene il posto di quello immediato. La malattia diventa un sintomo di guarigione. La follia riconosce, nell'idealizzazione delle vittime, la loro vera umiliazione. Essa si adegua al mostro del dominio, di cui non può venire a capo direttamente. Come orrore, l'immaginazione cerca di tener testa all'orrore. Il proverbio romano per cui *res severa verum gaudium*, non è solo un incitamento al lavoro. Esso esprime anche la contraddizione insolubile dell'ordine che trasforma la felicità nella sua parodia dovunque la sancisce, e la suscita solo dove la proscrive. Sade e Nietzsche hanno

[1] VICTOR HUGO, *L'homme qui rit*, VIII, cap. 7.
[2] *Juliette* cit., IV, p. 199.
[3] Cfr. *Les 120 Journées de Sodome*, Paris 1935, II, p. 308.
[4] *Der Fall Wagner*, in *op. cit.*, VIII, p. 10.
[5] R. BRIFFAULT, *The Mothers*, New York 1927, I, p. 119.

eternato questa contraddizione, ma hanno contribuito cosí a recarla al concetto.

Di fronte alla *ratio* la dedizione alla creatura adorata appare come idolatria. Che la venerazione sia destinata a dissolversi, è una conseguenza immanente del divieto della mitologia decretato dal monoteismo ebraico, e attuato – nella storia del pensiero – dalla sua forma secolarizzata, l'illuminismo, sulle varie forme successive di venerazione. Nel disgregarsi della realtà economica che era ogni volta alla base della superstizione, si liberavano le forze specifiche della negazione. Ma il cristianesimo ha predicato l'amore: la pura adorazione di Gesú. Ha cercato di elevare il cieco impulso sessuale santificando il matrimonio, come ha cercato di avvicinare alla terra, con la grazia celeste, la legge adamantina. La conciliazione della civiltà con la natura, che esso voleva ottenere anzitempo con la dottrina del Dio crocifisso, è rimasta estranea al giudaismo come al rigorismo illuministico. Mosè e Kant non hanno predicato il sentimento; la loro fredda legge non conosce l'amore né il rogo. La lotta di Nietzsche contro il monoteismo tocca la dottrina cristiana piú a fondo di quella ebraica. Egli nega bensí la legge, ma vuol appartenere all'« io superiore » [1]: non a quello naturale, ma a quello piú-che-naturale. Vuole sostituire il superuomo a Dio, poiché il monoteismo, specie nella sua forma corrotta, quella cristiana, si lascia ormai scrutare come mitologia. Ma come, al servizio di questo « io superiore », i vecchi ideali ascetici vengono elogiati da Nietzsche come superamento di sé « per lo sviluppo della forza di dominio », cosí l'io superiore si rivela un disperato tentativo di salvare Iddio che è morto, il rinnovamento dell'impresa kantiana di trasformare la legge divina in autonomia, per salvare la civiltà europea che ha reso l'anima [2] nello scetticismo inglese. Il principio kantiano di « agire sempre in base alla massima della propria volontà considerata come tale che possa avere insieme a oggetto se stessa come vo-

[1] *Nachlass*, in *op. cit.*, XI, p. 216.

[2] *Den Geist aufgab*: « ha reso l'anima », ma anche « ha rinunciato allo spirito » [*N. d. T.*].

lontà universalmente legislatrice »[1], è anche il segreto del superuomo. La sua volontà non è meno dispotica dell'imperativo categorico. Entrambi i principî mirano all'indipendenza da potenze esterne, alla maturità o autonomia incondizionata vista come essenza dell'illuminismo. Certo, in quanto la paura della menzogna (che Nietzsche stesso, nei suoi momenti piú lucidi, ha ancora screditato come « donchisciottismo »[2]) sostituisce la legge con l'autolegislazione, e tutto diventa trasparente come una sola grande superstizione messa a nudo, anche l'illuminismo, e la verità stessa in ogni forma, diventa un idolo, e ci rendiamo conto « che anche noi conoscitori di oggi, noi atei e antimetafisici, attingiamo ancora il *nostro* fuoco all'incendio di una fede antica di millenni, quella fede cristiana che era già la fede di Platone, essere Dio la verità e la verità divina »[3]. Cosí anche la scienza incorre nella critica portata alla metafisica. La negazione di Dio implica in sé una contraddizione insuperabile, in quanto nega il sapere stesso. Sade non ha portato il concetto dell'illuminismo fino a questo punto di conversione. La riflessione della scienza su se stessa, la coscienza dell'illuminismo, era riservata alla filosofia, e cioè ai tedeschi. Per Sade l'illuminismo non è tanto un fenomeno spirituale quanto un fenomeno sociale. Egli ha spinto la dissoluzione dei vincoli, che Nietzsche s'illudeva – idealisticamente – di poter superare con l'« io superiore », la critica alla solidarietà con la società, l'ufficio, la famiglia[4], fino a proclamare l'anarchia. La sua opera smaschera il carattere mitologico dei principî su cui riposa, secondo la religione, la civiltà: il decalogo, l'autorità paterna, la proprietà. È esattamente il rovescio della teoria sociale sviluppata da Le Play cento anni piú tardi[5]. Ciascuno dei dieci comandamenti riceve la dimostrazione della sua nullità davanti al

[1] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *op. cit.*, IV, p. 432.

[2] *Die Fröhliche Wissenschaft*, in *op. cit.*, V, p. 275. Cfr. *Genealogie der Moral*, in *op. cit.*, VII, pp. 267-71.

[3] *Die Fröhliche Wissenschaft*, *loc. cit.*

[4] Cfr. NIETZSCHE, *Nachlass*, in *op. cit.*, XI, p. 216.

[5] Cfr. LE PLAY, *Les Ouvriers Européens*, Paris 1879, I, specialmente pp. 133-35.

tribunale della ragione formale. Essi sono smascherati senza residui come ideologie. Il *plaidoyer* a favore dell'omicidio è tenuto, per desiderio di Juliette, dal papa stesso [1]. A cui riesce piú facile razionalizzare le azioni non cristiane che non sia mai stato giustificare con la luce naturale i principî cristiani per cui quelle azioni vengono dal diavolo. Il « philosophe mitré », che giustifica l'assassinio, deve ricorrere a un minor numero di sofismi che Maimonide o Tommaso per condannarlo. Piú ancora del Dio prussiano, la ragione romana si schiera coi battaglioni piú forti. Ma la legge è spodestata, e l'amore, destinato a umanizzarla, è smascherato come ritorno all'idolatria. Non solo l'amore sessuale romantico è caduto come metafisica sotto i colpi della scienza e dell'industria, ma ogni amore in generale; poiché nessun amore può reggere di fronte alla ragione: quello della donna per il marito non piú di quello dell'amante per l'amata; l'amore materno o paterno non piú di quello filiale. Il duca di Blangis annuncia ai sottoposti che le donne imparentate coi signori, figlie e spose, saranno trattate con altrettanta e anzi maggiore durezza delle altre, « e ciò proprio per mostrarvi quanto siano spregevoli ai nostri occhi i vincoli a cui forse ci credete legati » [2]. L'amore della donna è revocato come quello dell'uomo. Le regole del libertinaggio, comunicate da Saint-Fonds a Juliette, debbono valere per tutte le donne [3]. Dolmance dà la demistificazione materialistica dell'amore paterno e materno [4]. « Questi ultimi vincoli derivano dal timore dei genitori di restare abbandonati nella loro tarda età, e la cura interessata che si prendono di noi nell'infanzia dovrebbe procurare loro le stesse attenzioni nella vecchiaia ». L'argomento di Sade è vecchio come la borghesia. Già Democrito ha accusato l'amore umano per i figli di essere dettato da ragioni economiche [5]. Ma Sade sconsacra anche l'esogamia, il fonda-

[1] *Juliette* cit., IV, pp. 303 sgg.
[2] *Les 120 Journées de Sodome* cit., I, p. 72.
[3] *Juliette* cit., II, p. 234 n.
[4] *La Philosophie dans le Boudoir* cit., p. 185.
[5] Cfr. Democrito, ed. Diels, fr. 278, Berlin 1912, II, pp. 117-18.

mento della civiltà. Non ci sono, secondo lui, motivi razionali contro l'incesto [1], e l'argomento igienico, che ancora vi si opponeva, è stato revocato dalla scienza piú avanzata. Essa ha ratificato il freddo giudizio di Sade: « ... non è affatto provato che i figli incestuosi tendano piú di altri a nascere cretini, sordomuti, rachitici ecc. » [2]. La famiglia, tenuta insieme non dall'amore romantico fra i sessi, ma dall'amore materno, che è la base di ogni tenerezza e sentimento sociale [3], entra in conflitto con la società stessa. « Non illudetevi di poter fare dei buoni repubblicani finché isolerete nella loro famiglia i figli che devono appartenere solo alla comunità... Se è estremamente nocivo permettere che i bambini assorbano nelle loro famiglie interessi che spesso divergono profondamente da quelli della patria, è estremamente vantaggioso separarli da esse » [4]. I « vincoli dell'imene » vanno distrutti per ragioni sociali, la conoscenza del padre è « absolument interdite » ai figli, che sono « uniquement les enfants de la patrie » [5], e l'anarchia, l'individualismo, proclamato da Sade in lotta contro le leggi [6], sfocia nel dominio assoluto dell'universale, della repubblica. Come il dio abbattuto ritorna in un idolo piú spietato, cosí il vecchio stato borghese « guardiano notturno » nella violenza del collettivo fascista. Sade ha pensato fino in fondo il socialismo di stato, ai cui primi passi sono caduti Robespierre e Saint-Just. Se la borghesia ha mandato alla ghigliottina i suoi politici piú fedeli, ha relegato il suo scrittore piú sincero nell'*enfer* della *Bibliothèque Nationale*. Poiché la *chronique scandaleuse* di Justine e di Juliette, che sembra scritta al nastro automatico, e anticipa, nello stile del secolo decimottavo, il romanzo d'appendice ottocentesco e la letteratura di massa del Novecento, è l'*epos* omerico che si è liberato fin dell'ultimo velo mitologico: la sto-

[1] *La Philosophie dans le Boudoir* cit., p. 242.

[2] S. REINACH, *La prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur*, in *Cultes, Mythes et Religions*, Paris 1905, I, p. 157.

[3] *La Philosophie dans le Boudoir* cit., p. 238.

[4] *Ibid.*, pp. 238-49.

[5] *Ibid.*

[6] *Juliette* cit., IV, pp. 240-44.

ria del pensiero come organo del dominio. In quanto inorridisce alla vista della propria immagine, esso [1] apre uno spiraglio su ciò che è al di là di esso. Non l'armonico ideale sociale che balena, anche per Sade, nel futuro (« gardez vos frontières et restez chez vous » [2]), e neppure l'utopia socialista sviluppata nella storia di Zamé [3], ma il fatto che Sade non abbia lasciato solo agli avversari il compito di far inorridire l'illuminismo su se stesso, fa della sua opera una leva del suo possibile riscatto.

Gli scrittori « neri » della borghesia non hanno cercato, come i suoi apologeti, di palliare le conseguenze dell'illuminismo con dottrine armonicistiche. Non hanno dato ad intendere che la ragione formalistica sia in rapporto piú stretto con la morale che con l'immoralità. Mentre i chiari o sereni coprivano, negandolo, il vincolo indissolubile di ragione e misfatto, società borghese e dominio, gli altri esprimevano senza riguardi la verità sconcertante. « ... Nelle mani macchiate da uxoricidî e infanticidî, sodomia, assassinî, prostituzione e altre infamie, mette il cielo queste ricchezze; per premiarmi di questi abbominî, le mette a mia disposizione », dice Clairwil nel resoconto della vita di suo fratello [4]. Essa esagera. La giustizia del cattivo dominio non è cosí coerente da premiare solo le nefandezze. Ma solo l'esagerazione è vera. L'essenza della preistoria [5] è la manifestazione dell'orrore supremo nel particolare. Dietro il rilevamento statistico degli assassinati nel *pogrom*, che comprende anche quelli che sono stati fucilati pietosamente, scompare l'essenza, che si rivela solo nella precisa descrizione dell'eccezione, della tortura piú feroce. La vita felice nel mondo dell'orrore è confutata come infame dalla semplice esistenza di quel fatto. Esso diventa cosí l'essenza, e quella felicità insignificante. All'uccisione dei figli e delle mogli, alla prostituzione e alla sodomia, si è giunti certo piú di rado,

[1] Il pensiero come organo del dominio [*N. d. T.*].
[2] *La Philosophie dans le Boudoir* cit., p. 263.
[3] *Aline et Valcour* cit., II, pp. 181 sgg.
[4] *Juliette* cit., V, p. 232.
[5] Nel senso del giovane Marx [*N. d. T.*].

nell'età borghese, fra i potenti che non fra i sudditi, che hanno ereditato i costumi dei signori di epoche precedenti. Questi in compenso hanno accumulato, quando era in gioco il potere, montagne di cadaveri anche nei secoli piú recenti. Di fronte allo spirito e alle azioni dei padroni fascisti, in cui il dominio è pervenuto a se stesso, la descrizione entusiastica della vita di Brisa-Testa, in cui quelli, senza dubbio, si possono già intravvedere, scade a un livello di familiare innocenza. I vizi privati, in Sade come già in Mandeville, sono la storiografia anticipata delle virtú pubbliche dell'èra totalitaria. Il fatto di non aver mascherato, ma proclamato ad alta voce l'impossibilità di produrre, in base alla ragione, un argomento di principio contro l'assassinio, ha alimentato l'odio di cui proprio i progressisti perseguitano ancora oggi Sade e Nietzsche. Diversamente dal positivismo logico, l'uno e l'altro hanno preso in parola la scienza. La loro insistenza sulla *ratio*, tanto piú decisa di quello del positivismo, ha il senso segreto di liberare dal bozzolo l'utopia che è racchiusa, come nel concetto kantiano di ragione, in ogni grande filosofia: quella di un'umanità che, non piú deformata essa stessa, non ha piú bisogno di deformazioni. Proclamando l'identità di ragione e dominio, le dottrine spietate sono piú pietose di quelle dei lacchè della borghesia. « Dove sono i tuoi massimi pericoli? – si è chiesto una volta Nietzsche [1]: – nella compassione ». Egli ha salvato, nella sua negazione, la fiducia incrollabile nell'uomo, che è tradita giorno per giorno da ogni assicurazione consolante.

[1] *Die Fröhliche Wissenschaft*, in *op. cit.*, V, p. 205.

L'industria culturale

Illuminismo come mistificazione di massa

La tesi sociologica che la perdita di un sostegno nella religione oggettiva, la dissoluzione degli ultimi residui precapitalistici, la differenziazione tecnica e sociale e l'estremo specialismo, hanno dato luogo a un caos culturale, è quotidianamente smentita dai fatti. La civiltà attuale conferisce a tutto un'aria di somiglianza. Film, radio e settimanali costituiscono un sistema. Ogni settore è armonizzato in sé e tutti fra loro. Le manifestazioni estetiche anche degli opposti politici celebrano allo stesso modo l'elogio del ritmo d'acciaio. Le sedi decorative delle amministrazioni e mostre industriali sono poco diverse nei paesi autoritari e negli altri. I tersi e colossali palazzi che spuntano da tutte le parti rappresentano la pura razionalità priva di senso dei grandi cartelli internazionali a cui tendeva già la libera iniziativa scatenata, che ha, invece, i suoi monumenti nei tetri edifici circostanti – d'abitazione o d'affari – delle città desolate. Già le case piú vecchie intorno ai centri di cemento armato hanno l'aria di *slums*, e i nuovi *bungalows* ai margini della città cantano già (come le fragili costruzioni delle fiere internazionali) le lodi del progresso tecnico, invitando a liquidarli, dopo un rapido uso, come scatole di conserva. Ma i progetti urbanistici che dovrebbero perpetuare, in piccole abitazioni igieniche, l'individuo come essere indipendente, lo sottomettono ancora piú radicalmente alla sua antitesi, il potere totale del capitale. Come gli abitanti affluiscono nei centri a scopo di lavoro e di divertimento, come produttori e consumatori, le cellule edilizie si cristallizzano senza soluzioni di continuità in complessi bene organizzati. L'unità visibile di macrocosmo e microcosmo

illustra agli uomini lo schema della loro civiltà: la falsa identità di universale e particolare. Ogni civiltà di massa in sistema di economia concentrata è identica, e il suo scheletro, l'armatura concettuale fabbricata da quello, comincia a delinearsi. I dirigenti non sono piú cosí interessati a nasconderla; la sua autorità si rafforza quanto piú brutalmente si riconosce. Film e radio non hanno piú bisogno di spacciarsi per arte. La verità che non sono altro che affari, serve loro da ideologia, che dovrebbe legittimare gli scarti che producono volutamente. Essi si autodefiniscono industrie, e le cifre pubblicate dei redditi dei loro direttori generali troncano ogni dubbio circa la necessità sociale dei loro prodotti.

Coloro che vi sono interessati amano spiegare l'industria culturale in termini tecnologici. La partecipazione, ad essa, di milioni imporrebbe metodi di riproduzione che a loro volta fanno inevitabilmente sí che, in luoghi innumerevoli, bisogni uguali siano soddisfatti da prodotti standardizzati. Il contrasto tecnico fra pochi centri di produzione e una ricezione diffusa esigerebbe, per forza di cose, organizzazione e pianificazione da parte dei detentori. I *clichés* sarebbero scaturiti in origine dai bisogni dei consumatori: e solo per questo sarebbero accettati senza opposizione. E, in realtà, è in questo circolo di manipolazione e di bisogno che ne deriva, che l'unità del sistema si stringe sempre di piú. Ma non si dice che l'ambiente in cui la tecnica acquista tanto potere sulla società è il potere degli economicamente piú forti sulla società stessa. La razionalità tecnica, oggi, è la razionalità del dominio stesso. È il carattere coatto della società estraniata a se stessa. Automobili, bombe e film tengono insieme il tutto finché il loro elemento livellatore si ripercuote sull'ingiustizia stessa a cui serviva. Per il momento la tecnica dell'industria culturale è giunta solo alla standardizzazione e alla produzione in serie, sacrificando ciò per cui la logica dell'opera si distingueva da quella del sistema sociale. Ma ciò non va imputato a una legge di sviluppo della tecnica in quanto tale, ma alla sua funzione nell'economia attuale. Il bisogno che potrebbe forse sfuggire al controllo centrale, è già represso da quello della coscienza individuale. Il passaggio dal telefono alla radio ha distinto nettamente le parti. Quello, liberale, lasciava

ancora all'utente la parte di soggetto. Questa, democratica, rende tutti del pari ascoltatori, per consegnarli autoritariamente ai programmi tutti uguali delle varie stazioni. Non si è sviluppato alcun sistema di replica, e le trasmissioni private sono tenute alla clandestinità. Esse si limitano al mondo eccentrico degli « amatori », che – per giunta – sono ancora organizzati dall'alto. Ma ogni traccia di spontaneità del pubblico nell'ambito della radio ufficiale viene convogliata e assorbita, in una selezione di tipo specialistico, da cacciatori di talenti, gare davanti al microfono, manifestazioni addomesticate di ogni genere. I talenti appartengono all'industria assai prima che questa li presenti: o non si adatterebbero cosí prontamente. La costituzione del pubblico, che teoricamente e di fatto favorisce il sistema dell'industria culturale, fa parte del sistema, e non lo scusa. Quando una *branche* artistica procede secondo la stessa ricetta di un'altra, diversissima per contenuto e mezzi espressivi; quando il nodo drammatico della *soap-opera* [1] alla radio diventa un'illustrazione pedagogica del mondo in cui risolvere difficoltà tecniche, dominate come *jam* al pari che nei punti culminanti della vita del jazz, o quando l'« adattamento » sperimentale di una frase di Beethoven si compie secondo lo stesso schema di quello di un romanzo di Tolstoj in un film, il ricorso ai desideri spontanei del pubblico diventa un pretesto inconsistente. Piú vicina alla realtà è già la spiegazione in base al peso proprio, alla forza d'inerzia dell'apparato tecnico e personale, che peraltro va inteso, in ogni suo dettaglio, come facente parte del meccanismo economico di selezione. A ciò si aggiunga l'accordo, o almeno la comune determinazione dei capi esecutivi, di non produrre o ammettere nulla che non somigli alle loro tavole, al loro concetto di consumatore, e soprattutto a loro stessi.

Se la tendenza sociale oggettiva dell'epoca si incarna nelle intenzioni soggettive dei supremi dirigenti, sono quelli, in origine, dei settori piú potenti dell'industria. I monopoli culturali sono, nei loro confronti

[1] Per *soap-operas* si intendono quelle scelte di brani musicali di facile effetto, trasmessi nelle ore in cui le massaie sogliono compiere i lavori domestici, soprattutto il lavare: donde il nome [*N. d. T.*].

deboli e dipendenti. Essi devono spicciarsi a soddisfare i veri potenti, perché la loro sfera nella società di massa – il cui particolare genere di merce ha già troppo a che fare col liberalismo accogliente e gli intellettuali ebrei –, non sia sottoposta a una seria di repulisti. La dipendenza della piú potente società radiofonica dall'industria elettrica, o quella del cinema dalle barche, definisce l'intera sfera, i cui singoli settori sono ancora, a loro volta, economicamente cointeressati e interdipendenti. Tutto è cosí strettamente ravvicinato che la concentrazione dello spirito raggiunge un volume che le permette di traboccare oltre i confini delle varie ditte e dei vari settori tecnici. L'unità spregiudicata dell'industria culturale attesta quella – in formazione – della politica. Distinzioni enfatiche, come quelle tra film di tipo *a* e *b*, o fra le storie in settimanali a prezzo diverso, non sono tanto fondate nella realtà quanto piuttosto servono a classificare e organizzare i consumatori, a impadronirsi saldamente di loro. Per tutti è previsto qualcosa, perché nessuno possa sfuggire; le differenze vengono coniate e diffuse artificialmente. Il fatto di offrire al pubblico una gerarchia di qualità in serie serve solo alla quantificazione piú completa. Ognuno deve condursi, per cosí dire spontaneamente, secondo il suo *level* determinato in anticipo da indici statistici, e rivolgersi alla categoria di prodotti di massa che è stata preparata per il suo tipo. Ridotti a materiale statistico, i consumatori vengono ripartiti, sulla carta geografica degli uffici studio (che non si distinguono praticamente piú da quelli di propaganda), in gruppi di reddito, in campi rossi, verdi e azzurri.

Lo schematismo del procedimento appare in ciò che alla fine i prodotti meccanicamente differenziati si rivelano come sempre uguali. Che le differenze fra la serie Chrysler e quella della General Motors siano sostanzialmente illusorie, lo sanno anche i bambini che impazziscono per esse. I pregi e gli svantaggi discussi dai conoscitori servono solo ad eternare una parvenza di concorrenza e possibilità di scelta. Le cose non vanno diversamente per le produzioni della Warner Brothers e della Metro Goldwin Mayer. Ma anche fra i tipi piú cari e meno cari della collezione di modelli di una stessa ditta le differenze si riducono sempre

piú: nelle automobili a varianti nel numero dei cilindri, nel volume, nella novità dei *gadgets*; nei film a differenze nel numero dei divi, nello sfoggio di mezzi tecnici, manodopera, costumi e decorazioni, nell'impiego di nuove formule psicologiche. La misura unitaria del valore consiste nella dose di *conspicuous production*, d'investimento messo in mostra. Le differenze di valore preventivate dall'industria culturale non hanno nulla a che fare con differenze oggettive, col significato dei prodotti. Anche i mezzi tecnici tendono a una crescente uniformità reciproca. La televisione tende a una sintesi di radio e cinema, che viene ritardata finché le parti interessate si siano messe completamente d'accordo, ma le cui possibilità illimitate possono essere promosse a tal punto dall'impoverimento dei materiali estetici che l'identità appena mascherata di tutti i prodotti dell'industria culturale potrà domani trionfare apertamente, sarcastica attuazione del sogno wagneriano dell'« opera d'arte totale ». L'accordo di parola, musica e immagine riesce tanto piú perfettamente che nel *Tristano*, in quanto gli elementi sensibili, che si limitano tutti a registrare la superficie della realtà sociale, vengono già, in linea di massima, prodotti nello stesso processo tecnico di lavoro ed esprimono la sua unità come il loro vero contenuto. Questo processo lavorativo integra tutti gli elementi della produzione, dalla trama del romanzo che tiene già d'occhio il film fino all'ultimo effetto sonoro. È il trionfo del capitale investito. Imprimere a lettere di fuoco la sua onnipotenza – quella del loro padrone – nel cuore di tutti gli espropriati in cerca di impiego, è il significato di tutti i film, indipendentemente dall'intreccio che la direzione della produzione sceglie di volta in volta.

Il lavoratore, durante il tempo libero, deve orientarsi sull'unità della produzione. Il compito che lo schematismo kantiano aveva ancora assegnato ai soggetti, quello di riferire in anticipo la molteplicità sensibile ai concetti fondamentali, è levato al soggetto dall'industria. Essa attua lo schematismo come primo servizio del cliente. Nell'anima era all'opera, secondo Kant, un meccanismo segreto che preparava già i dati immediati

in modo che si adattassero al sistema della pura ragione. Oggi l'enigma è svelato. Anche se la pianificazione del meccanismo da parte di coloro che allestiscono i dati, l'industria cultura, è imposta a questa dal peso stesso di una società – nonostante ogni razionalizzazione – irrazionale, questa fatale tendenza si trasforma, passando attraverso le agenzie dell'industria, nell'intenzionalità scaltrita che è propria di quest'ultima. Per il consumatore non c'è piú nulla da classificare che non sia già stato anticipato nello schematismo della produzione. La prosaica arte per il popolo realizza quell'idealismo fantastico che andava troppo in là per quello critico. Tutto viene dalla coscienza: da quella di Dio in Malebranche e in Berkeley; nell'arte di massa da quella della direzione terrena della produzione. Non solo i tipi di ballabili, divi, *soap-operas*, ritornano ciclicamente come entità invariabili, ma il contenuto particolare dello spettacolo, ciò che apparentemente muta, è a sua volta dedotto da quelli. I particolari diventano fungibili. La breve successione di intervalli che si è rivelata efficace in un motivo, il fiasco temporaneo dell'eroe, che egli accetta sportivamente, le botte salutari che la bella riceve dalle robuste mani del divo, i suoi modi rudi con l'ereditiera viziata, sono, come tutti i particolari, *clichés* bell'e fatti, da impiegare a piacere qua e là, e interamente definiti ogni volta dallo scopo che assolvono nello schema. Confermare quest'ultimo, mentre lo compongono, è tutta la loro realtà. Si può sempre capire subito, in un film, come andrà a finire, chi sarà ricompensato, punito o dimenticato; per non parlare della musica leggera, dove l'orecchio preparato può, fin dalle prime battute del motivo, indovinare la continuazione, e sentirsi felice quando arriva. Il numero medio di parole della *short story* è quello e non si può toccare. Anche i *gags*, gli effetti e le battute sono calcolati come la loro impalcatura. Essi vengono amministrati da esperti speciali, e la loro scarsa varietà si lascia ripartire di massima in ufficio. L'industria culturale si è sviluppata col primato dell'effetto, dell'*exploit* tangibile, del particolare tecnico, sull'opera, che una volta portava l'idea e che è stata liquidata con essa. Il particolare, emancipandosi, era divenuto ribelle, e si era eretto, dal romanticismo fino all'espressionismo, a espressione scate-

nata, a esponente della rivolta contro l'organizzazione. Il singolo effetto armonico aveva cancellato, nella musica, la coscienza della totalità formale; il colore particolare – in pittura – la composizione del quadro: la penetrazione psicologica l'architettura del romanzo. A ciò pon fine, per totalità, l'industria culturale. Non conoscendo piú che gli effetti, essa spezza la loro insubordinazione e li piega alla formula che ha preso il posto dell'opera. Essa foggia allo stesso modo il tutto e le parti. Il tutto si oppone – spietatamente e irrelatamente – ai particolari, un po' come la carriera di un uomo di successo, a cui tutto deve servire d'illustrazione e di prova, mentre essa stessa non è che la somma di quegli eventi idioti. La cosiddetta idea generale è una mappa catastale, e crea un ordine, ma nessuna connessione. Privi di opposizione e di connessione, tutto e particolari hanno gli stessi tratti. La loro armonia garantita in partenza è la parodia di quella – conquistata – del capolavoro borghese. In Germania, nei film piú spensierati del periodo democratico, c'era già la pace sepolcrale della dittatura.

Il mondo intero viene passato al setaccio dell'industria culturale. La vecchia esperienza dello spettatore cinematografico, a cui la strada fuori sembra la continuazione dello spettacolo appena lasciato, poiché questo vuole appunto riprodurre esattamente il mondo percettivo di tutti i giorni, è divenuta il criterio della produzione. Quanto piú fitta e integrale la duplicazione degli oggetti empirici da parte delle sue tecniche, ed è tanto piú facile far credere che il mondo di fuori sia il semplice prolungamento di quello che si viene a conoscere al cinema. Dalla brusca introduzione del sonoro il processo di riproduzione meccanica è passato interamente al servizio di questo disegno. La vita, tendenzialmente, non deve piú potersi distinguere dal film. In quanto esso, battendo di gran lunga il teatro illusionistico, non lascia alla fantasia e al pensiero degli spettatori alcuna dimensione in cui possano – sempre nell'ambito dell'opera filmistica, ma svincolati dai suoi puri dati – spaziare e muoversi per conto proprio senza perdere il filo, addestra le proprie vittime a identificarlo immediatamente con la realtà. L'atrofia dell'immaginazione e spontaneità del consumatore culturale odierno non

ha bisogno di essere ricondotta a meccanismi psicologici. I prodotti stessi, a partire dal piú tipico, il film sonoro, paralizzano quelle facoltà per la loro stessa costituzione oggettiva. Essi sono fatti in modo che la loro apprensione adeguata esige bensí prontezza d'intuito, doti di osservazione, competenza specifica, ma anche da vietare addirittura l'attività mentale dello spettatore, se questi non vuol perdere i fatti che gli passano rapidamente davanti. È una tensione cosí automatica che, nei singoli casi, non ha neppure bisogno di essere attualizzata per rimuovere l'immaginazione. Chi è talmente assorbito dall'universo del film, gesti immagini e parole, da non essere in grado di aggiungergli ciò per cui solo diverrebbe tale, non sarà perciò necessariamente, all'atto della rappresentazione, tutto preso e occupato dagli effetti particolari del macchinario. Da tutti gli altri film e prodotti culturali che deve necessariamente conoscere, le prove di attenzione richieste gli sono cosí familiari da avvenire automaticamente. La violenza della società industriale opera negli uomini una volta per tutte. I prodotti dell'industria culturale possono contare di essere consumati alacremente anche in stato di distrazione. Ma ciascuno di essi è un modello del gigantesco meccanismo economico che tiene tutti sotto pressione fin dall'inizio, nel lavoro e nel riposo che gli assomiglia. Da ogni film sonoro, da ogni trasmissione radio, si può desumere ciò che non si potrebbe ascrivere ad effetto di ciascuno di essi singolarmente, ma solo di tutti insieme nella società. Immancabilmente ogni singola manifestazione dell'industria culturale riproduce gli uomini come ciò che li ha già resi l'industria culturale intera. E a che il processo della riproduzione semplice dello spirito non conduca a quella allargata, vegliano tutti i suoi agenti, dal produttore fino alle associazioni femminili.

Le lamentele degli storici dell'arte e degli avvocati della cultura sull'estinzione dell'energia stilistica in Occidente sono paurosamente infondate. La traduzione stereotipa di tutto, compreso ciò che non è stato ancora pensato, nello schema della riproducibilità meccanica, supera in rigore e validità ogni vero stile, concetto con cui gli amici della cultura idealizzano – come « organico » – il passato precapitalistico.

Nessun Palestrina avrebbe saputo espellere la dissonanza impreparata e irrisolta col purismo con cui un *arrangeur* di musica da jazz elimina ogni cadenza che non rientra perfettamente nel gergo. Quando egli adatta Mozart, non si limita a modificarlo dove è troppo serio o troppo difficile, ma anche dove armonizzava la melodia diversamente – e magari piú semplicemente – di quel che non si usi oggi. Nessun costruttore di chiese del Medioevo avrebbe passato in rassegna i soggetti delle vetrate e delle sculture con la diffidenza con cui la gerarchia degli studi cinematografici esamina un soggetto di Balzac o di Victor Hugo prima che questo ottenga l'*imprimatur* di ciò che può andare. Nessun capitolo avrebbe assegnato ai ceffi diabolici e alle pene dei dannati il loro giusto posto nell'ordine del sommo amore con lo scrupolo con cui la direzione della produzione lo assegna alla tortura dell'eroe o alla gonna succinta della *leading lady* nella litania del film di successo. Il catalogo esplicito e implicito, essoterico ed esoterico del proibito e del tollerato, non si limita a circoscrivere un settore libero, ma lo domina e controlla da cima a fondo. Anche i minimi particolari vengono modellati alla sua stregua. L'industria culturale, attraverso i suoi divieti, fissa positivamente – come la sua antitesi, l'arte avanzata – un suo linguaggio, con una sintassi e un lessico propri. La necessità permanente di nuovi effetti, che restano tuttavia legati al vecchio schema, non fa che accrescere, come regola suppletiva, l'autorità del tramandato, a cui ogni singolo effetto vorrebbe sottrarsi. Tutto ciò che appare è sottoposto a un marchio cosí profondo che, alla fine, non appare piú nulla che non rechi in anticipo il segno del gergo, e non si dimostri, a prima vista, approvato e riconosciuto. Ma i *matadores* – produttori o riproduttori – sono quelli che parlano il gergo con tanta facilità, libertà e allegria, come se fosse la lingua che ha ridotto da tempo al silenzio. È l'ideale della naturalezza nel ramo: che si afferma tanto piú imperiosamente, quanto piú la tecnica perfezionata riduce la tensione fra l'immagine e la vita quotidiana. Il paradosso della *routine* travestita da natura si avverte in tutte le manifestazioni dell'industria culturale, e in molte si lascia toccare con mano. Un jazzista che deve eseguire un pezzo di

musica seria, il piú semplice minuetto di Beethoven, lo sincopa involontariamente, e solo con un sorriso di superiorità acconsente ad attaccare con la battuta preliminare. Questa « natura », complicata dalle istanze sempre presenti e spinte fino all'eccesso del mezzo specifico, costituisce il nuovo stile, vale a dire « un sistema di non-cultura, a cui si potrebbe riconoscere una certa " unità stilistica ", ammesso che abbia ancora un senso parlare di una barbarie stilizzata » [1].

La forza universalmente vincolante di questa stilizzazione supera già quella dei divieti e delle prescrizioni ufficiose; oggi si perdona piú volentieri ad un motivo di non tenersi alle trentadue battute o all'ambito della nona, che di contenere anche il piú segreto particolare melodico o armonico estraneo all'idioma. Tutte le violazioni degli usi del mestiere commesse da Orson Welles gli vengono perdonate, perché – scorrettezze calcolate – non fanno che confermare e rafforzare la validità del sistema. L'obbligo dell'idioma tecnicamente condizionato che attori e registi devono produrre come natura, perché la nazione possa farlo proprio, si riferisce a sfumature cosí sottili da raggiungere quasi la raffinatezza di mezzi di un'opera d'avanguardia, con cui peraltro quest'ultima, al contrario di quelle, serve alla verità. La rara capacità di ottemperare minuziosamente alle esigenze dell'idioma della naturalezza in tutti i settori dell'industria culturale, diventa il criterio dell'abilità e della competenza. Tutto ciò che essi dicono, e il modo in cui lo dicono, deve poter essere controllato sul linguaggio quotidiano, come nel positivismo logico. I produttori sono degli esperti. L'idioma esige una forza produttiva eccezionale, che assorbe e consuma interamente: e ha satanicamente superato la distinzione – cara alla teoria conservatrice della cultura – di stile genuino e artificiale. Artificiale potrebbe essere definito uno stile impresso dall'esterno sugli impulsi riluttanti della figura. Ma nell'industria culturale la materia, fin nei suoi ultimi elementi, ha origine dallo stesso apparato che produce il gergo in cui si

[1] F. NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, in *Werke*, Grossoktavausgabe, Leipzig 1917, I, p. 187.

risolve. I contrasti che si determinano fra lo « specialista artistico » e lo *sponsor* e il *censor* a proposito di una menzogna troppo incredibile, non testimoniano tanto di una tensione estetica interna quanto di una divergenza di interessi. La *renommée* dello specialista, in cui trova talvolta rifugio un ultimo resto di autonomia oggettiva, entra in conflitto con la politica commerciale di coloro che producono la merce culturale. Ma la cosa, nella sua essenza, è già reificata come viabile prima ancora che si addivenga al conflitto delle istanze. Ancor prima che Zanuck l'acquistasse, la santa Bernadette brillava nel campo visivo del suo autore come una *réclame* per tutti i consorzi interessati. Ecco quello che resta degli impulsi autonomi dell'opera. Ed ecco perché lo stile dell'industria culturale, che non deve piú affermarsi sulla resistenza del materiale, è – nello stesso tempo – la negazione dello stile. La conciliazione di universale e particolare, regola e istanza specifica dell'oggetto, solo attuando la quale lo stile acquista peso e sostanza, è senza valore, perché non si determina piú alcuna tensione fra i due poli: gli estremi che si toccano sono trapassati in una torbida identità, l'universale può sostituire il particolare e viceversa.

Eppure questa caricatura dello stile dice qualcosa sullo stile autentico del passato. Il concetto di stile autentico si smaschera, nell'industria culturale, come equivalente estetico del dominio. L'idea dello stile come coerenza puramente estetica è una proiezione retrospettiva dei romantici. Nell'unità dello stile, non solo del Medioevo cristiano, ma anche del Rinascimento, si esprime la struttura di volta in volta diversa della violenza sociale, e non l'oscura esperienza dei dominati, in cui era racchiuso l'universale. I grandi artisti non furono mai quelli che incarnarono lo stile nel modo piú puro e piú perfetto, ma quelli che accolsero nella propria opera lo stile come rigore verso l'espressione caotica della sofferenza, come verità negativa. Nello stile delle opere l'espressione acquistava la forza senza cui l'esistenza si perde inascoltata. Anche le opere che passano per classiche, come la musica di Mozart, contengono tendenze oggettive che sono in contrasto col loro stile. Fino a Schönberg e a Picasso, i grandi artisti hanno conservato la diffidenza

verso lo stile, e – in tutto ciò che è decisivo – si sono tenuti meno allo stile che alla logica dell'oggetto. Ciò che espressionisti e dadaisti affermavano polemicamente, la falsità dello stile come tale, trionfa oggi nel gergo canoro del *crooner*, nella grazia colta a puntino della *star*, e – infine – nel magistrale colpo fotografico sulla capanna miserabile del bracciante. In ogni opera d'arte, lo stile è una promessa. In quanto ciò che è espresso entra – attraverso lo stile – nelle forme dominanti dell'universalità, nel linguaggio musicale, pittorico, verbale, dovrebbe riconciliarsi con l'idea della vera universalità. Questa promessa dell'opera d'arte di fondare la verità attraverso l'inserzione della figura nelle forme socialmente tramandate, è necessaria e ipocrita a un tempo. Essa pone come assolute le forme reali dell'esistente, pretendendo di anticipare l'adempimento nei loro derivati estetici. In questo senso, la pretesa dell'arte è anche sempre ideologia. D'altra parte, è solo nel confronto con la tradizione che si deposita nello stile, che l'arte può trovare un'espressione per la sofferenza. Il momento – nell'opera d'arte – per cui essa trascende la realtà, è, in effetti, inseparabile dallo stile: ma non consiste nell'armonia realizzata, nella problematica unità di forma e contenuto, interno ed esterno, individuo e società, ma nei tratti in cui affiora la discrepanza, nel necessario fallimento della tensione appassionata verso l'identità. Anziché esporsi a questo fallimento, in cui lo stile della grande opera d'arte si è negato da sempre, l'opera mediocre si è sempre tenuta alla somiglianza con altre, al surrogato dell'identità. L'industria culturale, infine, assolutizza l'imitazione. Ridotta a puro stile, ne tradisce il segreto, l'obbedienza alla gerarchia sociale. La barbarie estetica realizza oggi la minaccia che pesa sulle creazioni spirituali fin dal giorno in cui sono state raccolte e neutralizzate come cultura. Parlare di cultura è sempre stato contro la cultura. Il denominatore comune « cultura » contiene già virtualmente la presa di possesso, l'incasellamento, la classificazione, che assume la cultura nel regno dell'amministrazione. Solo la sussunzione industrializzata, radicale e conseguente, è pienamente adeguata a questo concetto di cultura. Subordinando allo stesso modo tutti i rami della produzione spirituale

all'unico scopo di turare i sensi degli uomini – dall'uscita di fabbrica la sera fino all'arrivo, la mattina dopo, davanti all'orologio di controllo – coi sigilli del processo lavorativo che essi stessi devono alimentare durante la giornata, essa realizza sarcasticamente il concetto di cultura organica, che i filosofi della personalità opponevano alla « massificazione ».

Cosí l'industria culturale, lo stile piú inflessibile di tutti, si rivela come la meta proprio di quel liberalismo a cui si rimprovera mancanza di stile. Non solo le sue categorie e i suoi contenuti sono scaturiti dalla sfera liberale, dal naturalismo addomesticato come dall'operetta e dalla rivista; i moderni *trusts* culturali sono il luogo economico dove continua provvisoriamente a sopravvivere, coi tipi corrispondenti d'imprenditore, una parte della sfera tradizionale della circolazione in corso di demolizione nel resto della società. Qui uno può ancora fare fortuna, purché non guardi troppo diritto davanti a sé, ma acconsenta a trattare. Ciò che resiste, può sopravvivere solo inserendosi. Una volta registrato nella sua differenza dall'industria culturale, fa già parte di essa come il riformatore agrario del capitalismo. La rivolta che rende omaggio alla realtà diventa il marchio di fabbrica di chi ha una nuova idea da portare all'industria. La sfera pubblica della società attuale non lascia passare alcuna accusa percettibile nel cui tono i fini d'orecchio non avvertano già l'autorità nel cui segno il *révolté* si riconcilia con loro. Piú incommensurabile diventa l'abisso fra il coro e il vertice, e tanto piú certamente vi è posto – su quest'ultimo – per chi sappia attestare la propria superiorità con un'originalità ben organizzata. Cosí, anche nell'industria culturale, sopravvive la tendenza del liberalismo a lasciare via libera ai capaci. Aprire la strada a questi virtuosi, è la funzione rimasta ancora oggi al mercato altrove già ampiamente regolato, la cui libertà, già ai suoi bei tempi, era nell'arte (come in generale per i grulli) solo quella di morire di fame. Non per nulla il sistema dell'industria culturale è sorto nei paesi industriali piú liberali, come è là che hanno trionfato tutti i suoi mezzi caratteristici, il cinema, la radio, il jazz e i

magazines. È vero che il loro progressivo sviluppo scaturiva necessariamente dalle leggi generali del capitale. Gaumont e Pathé, Ullstein e Hugenberg, avevano seguito con successo la tendenza internazionale; la dipendenza economica del continente dagli USA, dopo la prima guerra mondiale e l'inflazione, ha fatto il resto. Credere che la barbarie dell'industria culturale sia una conseguenza del *cultural lag*, dell'arretratezza della coscienza americana rispetto allo stato raggiunto dalla tecnica, è una pura illusione. Arretrata rispetto alla tendenza al monopolio culturale era l'Europa prefascista. Ma proprio a questa arretratezza lo spirito era ancora debitore di un resto di autonomia, e i suoi ultimi esponenti della loro per quanto oppressa e difficile esistenza. In Germania l'insufficienza del controllo democratico nella vita civile aveva avuto effetti paradossali. Molto restava sottratto al meccanismo del mercato, scatenato nei paesi occidentali. Il sistema educativo tedesco, comprese le università, i teatri con funzione di guida sul piano artistico, le grandi orchestre, i musei, erano sotto protezione. I poteri politici, Stato e comuni, che avevano ricevuto queste istituzioni in eredità dall'assolutismo, avevano lasciato loro parte di quell'indipendenza dai rapporti di forza espliciti sul mercato che era stata loro concessa, nonostante tutto, fino all'Ottocento avanzato, dai principi e signori feudali. Ciò rafforzò la posizione dell'arte tardoborghese contro il verdetto della domanda e dell'offerta, e favorí la sua resistenza molto al di là della protezione effettivamente accordata. Anche sul mercato l'omaggio alla qualità non ancora traducibile in valore corrente si risolveva in forza d'acquisto: per cui degni editori letterari e musicali potevano occuparsi di autori che non rendevano molto di piú che la stima degli intenditori. Solo l'obbligo di inserirsi continuamente, sotto le minacce piú gravi, come esperto estetico nella vita industriale, ha definitivamente asservito l'artista. Un tempo essi firmavano le loro lettere, come Kant e Hume, « servo umilissimo », e intanto minavano le basi del trono e dell'altare. Oggi chiamano per nome i capi di governo e sono sottomessi, in ogni impulso artistico, al giudizio dei loro principali illetterati. L'analisi data da Tocqueville cento anni fa si è nel frattempo pienamente avve-

rata. Sotto il monopolio privato della cultura accade realmente che « la tirannia lascia libero il corpo e investe direttamente l'anima. Là il padrone non dice piú: devi pensare come me o morire. Ma dice: sei libero di non pensare come me, la tua vita, i tuoi beni, tutto ti sarà lasciato, ma da questo momento sei un intruso fra noi » [1]. Chi non si adegua è colpito da un'impotenza economica che si prolunga nell'impotenza spirituale dell'isolato. Escluso dall'industria, è facile convincerlo d'insufficienza. Mentre ormai, nella produzione materiale, il meccanismo della domanda e dell'offerta è in corso di dissoluzione, esso opera nella sovrastruttura come controllo a vantaggio dei padroni. I consumatori sono gli operai e impiegati, *farmers* e piccoli borghesi. La totalità delle istituzioni esistenti li imprigiona talmente corpo ed anima che essi soggiacciono senza resistenza a tutto ciò che viene loro offerto. E come i dominati hanno preso sempre la morale che veniva loro dai signori piú sul serio di questi ultimi, cosí oggi le masse ingannate soggiacciono, piú ancora dei fortunati, al mito del successo. Esse hanno quello che vogliono, e richiedono ostinatamente l'ideologia con cui le si asserve. Il funesto attaccamento del popolo al male che gli si fa arriva fino ad anticipare la saggezza delle istanze; e supera il rigorismo dello Hays-Office, come, in grandi epoche, ha animato e spronato maggiori istanze rivolte contro di esso: il terrore dei tribunali. Esso sostiene Mickey Rooney contro la tragica Garbo e Paperino contro Betty Boop. L'industria si adatta ai voti da essa evocati. Ciò che rappresenta un passivo per la singola ditta, che a volte non può sfruttare fino in fondo il contratto con la stella in declino, è un costo ragionevole per il sistema nel suo complesso. Ratificando furbescamente la richiesta di scarti, esso inaugura l'armonia totale. Giudizio critico e competenza sono banditi come presunzione di chi si crede superiore agli altri, mentre la cultura, democratica, ripartisce i suoi privilegi fra tutti. Di fronte alla tregua ideologica, il conformismo dei consumatori, come l'impudenza della produzione che

[1] A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*, Paris 1864, II, p. 151.

essi tengono in vita, acquista una buona coscienza. Esso si accontenta della riproduzione del sempre uguale.

Il sempre uguale regola anche il rapporto al passato. La novità dello stadio della cultura di massa rispetto a quello tardo-liberale è l'esclusione del nuovo. La macchina ruota *sur place*. Mentre è già arrivata al punto di determinare il consumo, scarta come rischio inutile ciò che non è stato ancora sperimentato. I cineasti considerano con sospetto ogni manoscritto dietro cui non si trovi già un rassicurante *best-seller*. Proprio per ciò si parla sempre di *idea*, *novelty* e *surprise*, di qualcosa che sia insieme arcinoto e mai esistito. A ciò servono il ritmo e il dinamismo. Nulla deve restare com'era, tutto deve continuamente scorrere, essere in moto. Poiché solo l'universale trionfo del ritmo di produzione e riproduzione meccanica garantisce che nulla muti, che nulla venga fuori che non quadri. Aggiunte all'inventario culturale sperimentato sono troppo rischiose e azzardate. I tipi formali congelati, come *sketch*, *short story*, film a tesi, canzonetta, sono la media resa normativa, e minacciosamente *octroyée*, del gusto tardo-liberale. I capi delle imprese culturali, che vanno d'accordo come solo un *manager* con l'altro, che provenga dalle confezioni o dal *college*, hanno da tempo sanato e razionalizzato lo spirito oggettivo. È come se un'istanza onnipresente avesse vagliato il materiale e stabilito il catalogo ufficiale dei beni culturali, che illustra brevemente le serie disponibili. Le idee sono iscritte nel cielo della cultura, in cui già numerate, anzi numeri, inaccrescibili e immutabili, erano state rinchiuse da Platone.

L'*amusement*, tutti gli elementi dell'industria culturale, esistevano molto tempo prima di essa. Ora vengono ripresi dall'alto e portati al livello dei tempi. L'industria culturale può vantarsi di aver attuato energicamente, ed eretto a principio, la trasposizione – spesso maldestra – dell'arte nella sfera del consumo, di aver liberato l'*amusement* delle sue ingenuità piú moleste e di aver migliorato la confezione delle merci. Quanto piú è divenuta totale, quanto piú spietatamente ha costretto ogni *outsider* al fallimento o a entrare nella corporazione, e tanto piú si è fatta fine e sostenuta, fino a terminare nella sintesi di Beethoven col

Casino de Paris. Il suo trionfo è duplice: ciò che spegne fuori di sé come verità, può riprodurlo a piacere in sé come menzogna. L'arte « leggera » come tale, lo svago, non è una forma morbosa e degenerata. Chi l'accusa di tradimento verso l'ideale della pura espressione, si fa illusioni sulla società. La purezza dell'arte borghese, che si è ipostatizzata a regno della libertà in opposizione alla prassi materiale, è stata pagata fin dall'inizio con l'esclusione della classe inferiore, alla cui causa – la vera universalità – l'arte rimane fedele proprio mercè la libertà dagli scopi della falsa universalità. L'arte seria si è negata a coloro cui il bisogno e la pressione dell'esistenza rendono la serietà una beffa, e che sono, di necessità, contenti quando possono trascorrere passivamente il tempo che non sono alla ruota. L'arte « leggera » ha accompagnato come un'ombra l'arte autonoma. Essa è la cattiva coscienza sociale dell'arte seria. Ciò che questa doveva perdere in verità in base alle sue premesse sociali, conferisce a quella una parvenza di legittimità. La verità è nella scissione stessa: che esprime almeno la negatività della cultura a cui dànno luogo, sommandosi, le due sfere. Meno che mai l'antitesi si lascia conciliare accogliendo l'arte leggera nella seria o viceversa. E proprio questo cerca di fare l'industria culturale. L'eccentricità del circo, del *panopticum* e del bordello rispetto alla società le dà altrettanto fastidio di quella di Schönberg e di Karl Kraus. Cosí il jazzista Benny Goodman deve accompagnarsi al quartetto di Budapest, suonando con ritmo piú pedante di un clarinettista di filarmonica, mentre i membri del quartetto suonano allo stesso modo liscio e verticale e con la stessa dolcezza di Guy Lombardo. Caratteristica non è la crassa incultura, la rozzezza o la stupidità. I rifiuti di una volta sono stati liquidati dall'industria culturale mercè la sua stessa perfezione, il divieto e l'addomesticamento del dilettantismo, per quanto anch'essa commetta continuamente *gaffes* madornali, inseparabili dall'idea stessa di un livello « sostenuto ». Ma il nuovo è che gli elementi inconciliabili della cultura, arte e svago, vengano ridotti, attraverso la loro sottomissione allo scopo, a un solo falso denominatore: la totalità dell'industria culturale. Essa consiste nella ripetizione. Che le sue innovazioni tipiche consistano sempre e soltanto in

miglioramenti della riproduzione di massa, non è affatto estrinseco al sistema. A ragione l'interesse di innumerevoli consumatori va tutto alla tecnica, e non ai contenuti rigidamente ripetuti, intimamente svuotati e già mezzo abbandonati. Il potere sociale adorato dagli spettatori si esprime piú validamente nell'onnipresenza dello stereotipo realizzata e imposta dalla tecnica che nelle ideologie vecchie e stantie di cui devono rispondere gli effimeri contenuti.

Ciononostante l'industria culturale rimane l'industria del divertimento. Il suo potere sui consumatori è mediato dall'*amusement*; che viene eliso, alla fine, non da un mero *diktat*, ma dall'ostilità, inerente al principio stesso dell'*amusement*, verso tutto ciò che potrebbe essere piú di esso. Poiché la trasfusione di tutte le tendenze dell'industria culturale nella carne e nel sangue del pubblico si compie attraverso l'intero processo sociale, la sopravvivenza del mercato in questo settore opera nel senso di promuovere ulteriormente quelle tendenze. La domanda non è ancora sostituita dalla pura obbedienza. Tant'è vero che la grande riorganizzazione del cinema alla vigilia della prima guerra mondiale, premessa materiale della sua espansione, fu proprio un consapevole adeguarsi ai bisogni del pubblico registrati in base alle cifre di cassetta: che ai tempi dei pionieri dello schermo non si pensava nemmeno di dover prendere in considerazione. Ai magnati del cinema, che fanno sempre la prova sui loro esempi (i successi piú o meno fenomenali), e mai, saggiamente, sull'esempio contrario, sulla verità, sembra cosí anche oggi. La loro ideologia è gli affari. In tutto ciò è vero che la forza dell'industria culturale risiede nella sua unità col bisogno prodotto e non nel semplice contrasto con esso, sia pur quello dell'onnipotenza e dell'impotenza. – L'*amusement* è il prolungamento del lavoro sotto il tardo capitalismo. Esso è cercato da chi vuol sottrarsi al processo di lavoro meccanizzato per essere di nuovo in grado di affrontarlo. Ma nello stesso tempo la meccanizzazione ha acquistato tanto potere sull'uomo durante il tempo libero e sulla sua felicità, determina cosí integralmente la fabbricazione dei prodotti di svago, che egli non può piú apprendere altro che le copie e le riproduzioni del processo lavorativo

stesso. Il preteso contenuto è solo una pallida facciata; ciò che si imprime è la successione automatica di operazioni regolate. Al processo lavorativo nella fabbrica e nell'ufficio si può sfuggire solo adeguandosi ad esso nell'ozio. Di ciò soffre inguaribilmente ogni *amusement.* Il piacere si irrigidisce in noia, poiché, per restare piacere, non deve costare altro sforzo, e deve quindi muoversi strettamente nei binari delle associazioni consuete. Lo spettatore non deve lavorare di testa propria: il prodotto prescrive ogni reazione: non per il suo contesto oggettivo – che si squaglia appena si rivolge alla facoltà pensante –, ma attraverso segnali. Ogni connessione logica, che richieda fiato intellettuale, viene scrupolosamente evitata. Gli sviluppi devono scaturire ovunque possibile dalla situazione immediatamente precedente, e non dall'idea del tutto. Non vi è intreccio che resista allo zelo dei collaboratori nel trarre dalla singola scena tutto quello che può dare. Alla fine appare pericoloso anche lo schema, nella misura in cui ha istituito un sia pur povero contesto significativo, mentre accettata va solo la mancanza di significato. Spesso viene malignamente rifiutata, alla vicenda, la continuazione che i caratteri e la storia richiedevano secondo lo schema primitivo. Al suo posto viene adottata, come passo immediatamente successivo, l'idea apparentemente piú efficace che gli sceneggiatori trovano ogni volta per la situazione data. Una sorpresa ottusamente escogitata irrompe nella vicenda cinematografica. La tendenza del prodotto a ritornare malignamente alla pura assurdità, di cui partecipava legittimamente l'arte popolare, la farsa e la pagliacciata fino a Chaplin e ai fratelli Marx, appare nel modo piú evidente nei generi meno curati. Mentre i film di Greer Garson e Bette Davis derivano dall'unità del caso psicologico-sociale ancora qualcosa come la pretesa di un'azione coerente, quella tendenza si è imposta pienamente nel testo del *novelty song*, nel film giallo e nei cartoni animati. L'idea stessa viene, come gli oggetti del comico e dell'orribile, lacerata e fatta a pezzi. I *novelty songs* hanno vissuto da sempre dello scherno per il significato, che – precursori e successori della psicoanalisi – riducono all'unità indistinta del simbolismo sessuale. Nei film polizieschi e di avventure oggi non è piú concesso, allo spettatore, di assistere alla pro-

gressiva chiarificazione. Egli deve contentarsi, anche nelle produzioni non ironiche del genere, del brivido delle situazioni ormai quasi prive di una connessione necessaria fra loro.

I cartoni animati erano, un tempo, esponenti della fantasia contro il razionalismo. Essi rendevano giustizia agli animali e alle cose elettrizzati dalla loro tecnica, poiché, pur mutilandoli, conferivano loro una seconda vita. Ora non fanno piú che confermare la vittoria della ragione tecnologica sulla verità. Qualche anno fa essi avevano azioni coerenti, che si scioglievano solo negli ultimi minuti nel ritmo indiavolato degli inseguimenti. Il loro svolgimento somigliava in ciò al vecchio schema della *slapstick comedy*. Ma ora i rapporti di tempo si sono spostati. Fin dalle prime sequenze del cartone animato si annuncia un motivo dell'azione, in base al quale, durante il corso di essa, possa esercitarsi la distruzione: fra gli applausi del pubblico il protagonista viene scaraventato da tutte le parti come uno straccio. Cosí la quantità del divertimento organizzato trapassa nella qualità della ferocia organizzata. I censori autonominati dell'industria cinematografica, uniti ad essa da un'affinità elettiva, vigilano sulla durata del delitto prolungato come uno spettacolo divertente. L'ilarità tronca il piacere che potrebbe dare, in apparenza, la vista dell'abbraccio, e rinvia la soddisfazione al giorno del *pogrom*. Se i cartoni animati hanno un altro effetto oltre quello di assuefare i sensi al nuovo ritmo, è quello di martellare in tutti i cervelli l'antica verità che il maltrattamento continuo, l'infrangersi di ogni resistenza individuale, è la condizione della vita in questa società. Paperino nei cartoni animati come gli infelici nella realtà ricevono le loro botte perché gli spettatori si abituino alle proprie.

Il piacere della violenza fatta al personaggio trapassa in violenza contro lo spettatore, lo svago in tensione. All'occhio stanco non deve sfuggire nulla che gli esperti abbiano escogitato come stimolante, non ci si deve mai mostrare stupidi davanti alla scaltrezza della rappresentazione, bisogna seguire sempre e mostrare per proprio conto quella prontezza che la vicenda espone e raccomanda. Con ciò è per lo meno dubbio che l'industria culturale adempia anche a quel compito di di-

versione di cui apertamente si vanta. Se la maggior parte delle radio e dei cinema fosse messa a tacere, i consumatori, con ogni probabilità, non ne sentirebbero troppo la mancanza. Già il passo dalla strada al cinema non introduce piú nel sogno, e se le istituzioni, per un certo periodo, non obbligassero piú al loro uso con la loro stessa presenza, l'impulso ad utilizzarle non sarebbe poi cosí forte [1]. Questa chiusura non sarebbe un reazionario « assalto alle macchine ». Delusi non resterebbero tanto i fanatici quanto quelli che, del resto, ci rimettono sempre, e cioè gli arretrati. Per la donna di casa l'oscurità del cinema, nonostante i film intesi ad integrarla ulteriormente, rappresenta un rifugio dove può stare seduta per due ore in pace, come una volta, quando c'erano ancora appartamenti e sere di festa, stava a guardare fuori della finestra. I disoccupati dei grandi centri trovano fresco d'estate, caldo d'inverno nei locali a temperatura regolata. Altrimenti, anche alla stregua dell'esistente, il sistema gonfiato dell'industria dei divertimenti non rende affatto la vita piú umana agli uomini. L'idea di « esaurire » le possibilità tecniche date, di utilizzare appieno le capacità esistenti per il consumo estetico di massa, fa parte del sistema economico che rifiuta l'utilizzazione delle capacità quando si tratta di eliminare la fame.

L'industria culturale defrauda continuamente i suoi consumatori di ciò che continuamente promette. La tratta sul piacere emessa dall'azione e dalla presentazione è prorogata indefinitamente: la promessa, a cui lo spettacolo – in realtà – si riduce, malignamente significa che non si viene mai al *quid*, che l'ospite deve accontentarsi della lettura del menú. Al desiderio suscitato da tutti gli splendidi nomi ed immagini viene servito, alla fine, solo l'elogio della grigia *routine* a cui esso intendeva sfuggire. Anche le opere d'arte non consistevano in esibizioni sessuali. Ma rappresentando esse la privazione come qualcosa di negativo, revocavano, per cosí dire, l'umiliazione dell'istinto, e salva-

[1] La concezione qui espressa risale ad un tempo, in cui la televisione non era ancora diffusa [*N. d. T.*].

vano – mediatamente – ciò che era stato negato. È il segreto della sublimazione estetica: rappresentare l'adempimento nella sua stessa negazione. L'industria culturale non sublima, ma reprime e soffoca. Esponendo sempre di nuovo l'oggetto del desiderio, il seno nello *sweater* e il busto nudo dell'eroe sportivo, essa non fa che eccitare il piacere preliminare non sublimato, che, per l'abitudine della privazione, è divenuto da tempo puramente masochistico. Non c'è situazione erotica che non unisca, all'allusione e all'eccitamento, la precisa avvertenza che non si deve mai e poi mai arrivare a questo punto. Lo Hays-Office [1] non fa che confermare il rituale che l'industria culturale ha già di per sé stabilito: quello di Tantalo. Le opere d'arte sono ascetiche e senza pudori; l'industria culturale è pornografica e *prude*. Cosí essa riduce l'amore a fumetto. E in questa forma molto viene lasciato passare, perfino il libertinaggio come specialità corrente, a piccole dosi e con l'etichetta *daring*. La produzione in serie del sesso realizza automaticamente la sua repressione. Il divo di cui ci si dovrebbe innamorare, è a priori, nella sua ubiquità, la copia di se stesso. Ogni voce di tenore suona esattamente come un disco di Caruso, e le facce delle ragazze del Texas somigliano già al naturale ai modelli arrivati secondo i quali sarebbero classificate a Hollywood. La riproduzione meccanica del bello, che l'esaltazione reazionaria della « cultura », con la sua idolatria sistematica dell'individualità, favorisce tanto piú fatalmente, non lascia piú alcun posto all'idolatria inconsapevole a cui era legato il bello. Il trionfo sul bello è realizzato dallo *humor*, dal piacere che si prova alla vista di ogni privazione riuscita. Si ride del fatto che non c'è nulla da ridere. Il riso, rasserenato o terribile, segna sempre il momento in cui svanisce una paura [2]. Esso annuncia la liberazione, sia dal pericolo fisico, sia dalle reti della logica. Il viso rasserenato è come l'eco dello scampo dal potere; quello cattivo vince la paura schierandosi con le istanze che sono da temere. È l'eco del potere come forza ineluttabile. Il *fun*

[1] Ufficio per la censura volontaria [*N. d. T.*].
[2] Per questa duplice funzione del riso cfr. sopra p. 86 [*N. d. T.*].

è un bagno ritemprante. L'industria dei divertimenti lo prescrive continuamente. In essa il riso diventa lo strumento di una frode sulla felicità. I momenti di felicità non lo conoscono; solo le operette, e poi i film, presentano il sesso fra scroscianti risate. Ma Baudelaire è privo di *humor* come Hölderlin. Nella falsa società il riso ha colpito la felicità come una lebbra e la trascina nella sua totalità insignificante. Ridere di qualcosa è sempre deridere, la vita che, secondo Bergson, spezza la crosta indurita, è in realtà l'irruzione della barbarie, l'affermazione di sé che – nell'associazione sociale – celebra la sua liberazione da ogni scrupolo. Il collettivo di quelli che ridono è la parodia dell'umanità. Sono monadi di cui ognuna si abbandona alla voluttà di essere pronta a tutto, a spese di tutte le altre e con la maggiorazione dietro di sé. In questa armonia esse forniscono la caricatura della solidarietà. Diabolico, nel falso riso, è proprio il fatto che esso riesca a parodiare vittoriosamente anche il meglio: la conciliazione. Ma il piacere è severo: *res severa verum gaudium*. L'ideologia dei conventi, che non l'ascesi, ma l'atto sessuale implica la rinuncia alla felicità accessibile, è negativamente confermata dalla serietà dell'amante, che sospende presago la sua vita all'attimo che fugge. L'industria culturale pone la frustrazione gioviale al posto del dolore presente nell'ebbrezza come nell'ascesi. Legge suprema è che essi non pervengano mai a quello che desiderano, e proprio di ciò devono ridere e contentarsi. La frustrazione permanente imposta dalla civiltà viene nuovamente impartita e dimostrata alle sue vittime, senza possibilità di equivoci, in ogni spettacolo dell'industria culturale. Offrire loro qualcosa e privarneli, è un solo e medesimo atto. Questo è l'effetto di tutto l'apparato erotico. Tutto si aggira intorno al coito, proprio perché esso non può mai aver luogo. Ammettere in un film un rapporto illegittimo senza che i colpevoli incorrano nel giusto castigo, è vietato ancor piú severamente che non, poniamo, che il futuro genero del milionario svolga un'attività nel movimento operaio. In contrasto con l'èra liberale la cultura industrializzata, come quella fascista, può concedersi lo sdegno nei confronti del capitalismo; ma non la rinuncia alla minaccia di

castrazione. Questa costituisce tutta la sua essenza. Essa sopravvive all'allenamento organizzato dei costumi nei confronti degli uomini in divisa nei film allegri prodotti per loro, e infine nella realtà. Decisivo, oggi, non è piú il puritanesimo, benché esso continui a farsi valere nella forma delle associazioni femminili, ma la necessità intrinseca al sistema di non mollare il consumatore, di non dargli mai la sensazione che sia possibile opporre resistenza. Il principio impone di presentargli bensí tutti i bisogni come tali che possono essere soddisfatti dall'industria culturale, ma di organizzare, d'altra parte, in anticipo questi bisogni in modo che egli si apprenda, in essi, solo e sempre come eterno consumatore, come oggetto dell'industria culturale. Non solo essa gli dà ad intendere che il suo inganno sarebbe l'adempimento, ma gli fa anche capire che egli, comunque sia, deve contentarsi di ciò che gli viene offerto. L'evasione dalla vita quotidiana a cui l'intera industria culturale, in tutti i suoi rami, promette di provvedere, è come il ratto della figlia nel foglio umoristico americano: il padre stesso regge al buio la scala. L'industria culturale torna a fornire come paradiso la stessa vita quotidiana. *Escape* ed *elopement* sono intesi, a priori, a ricondurre al punto di partenza. Lo svago promuove la rassegnazione che vuol dimenticarsi in esso.

L'*amusement* affatto emancipato non sarebbe solo l'antitesi dell'arte, ma anche l'estremo che la tocca. L'assurdo *à la* Mark Twain, a cui talora occhieggia l'industria culturale americana, potrebbe essere un correttivo dell'arte. Quanto piú questa prende sul serio la sua contraddizione con la realtà, e tanto piú viene a somigliare alla serietà del reale a cui si oppone; quanto piú si sforza di svilupparsi puramente dalla propria legge formale, e tanto maggiore è lo sforzo di comprensione che essa esige; mentre il suo scopo era proprio quello di negare il peso dello sforzo e del lavoro. In molti film-rivista, ma soprattutto nella farsa e nei *funnies*, balena a tratti la possibilità stessa di questa negazione. Alla cui attuazione non è, peraltro, lecito giungere. Il puro divertimento nella sua logica, lo spensierato abbandono alle piú varie associazioni e felici assurdità, è escluso dal divertimento corrente: poiché è gua-

stato dal surrogato di un significato coerente che l'industria culturale si ostina ad allegare alle sue produzioni, mentre d'altra parte, strizzando l'occhio, lo tratta come un semplice pretesto per l'apparizione dei divi. Vicende biografiche e simili cuciono le pezze dell'assurdo in una storia idiota: dove non tintinna il berretto a sonagli del matto, ma il mazzo di chiavi della ragione attuale, che collega – fin nell'immagine – anche il piacere ai fini dell'avanzamento. Ogni bacio nel film-rivista deve contribuire al successo del pugile o dell'esperto di canzonette, di cui si esalta appunto la carriera. L'inganno non è, quindi, nel fatto che l'industria culturale ammannisce svago, ma che essa guasta il piacere restando volutamente legata ai *clichés* ideologici della cultura in corso di liquidazione. Etica e buon gusto vietano come « ingenuo » l'*amusement* incontrollato – l'ingenuità non è meno malvista dell'intellettualismo – e limitano perfino le capacità tecniche. L'industria culturale è corrotta, non già come Babele del peccato, ma come tempio del piacere elevato. In tutti i suoi gradi, da Hemingway a Emil Ludwig, dalla *Signora Miniver* al Lone Ranger, da Toscanini a Guy Lombardo, la menzogna è inerente a uno spirito che l'industria culturale riceve già finito dall'arte e dalla scienza [1]. Un'impronta del meglio essa ritiene nei tratti che l'avvicinano al circo, nella bravura caparbiamente insensata [2] di cavallerizzi, acrobati e *clowns*, nella « difesa e giustificazione dell'arte fisica nei confronti dell'arte spirituale » [3]. Ma gli ultimi rifugi di questo virtuosismo senz'anima, che impersona l'umano contro il meccanismo sociale, vengono spietatamente ripuliti da una ragione pianificatrice che costringe tutto a dichiarare la propria funzione e il proprio significato. Essa elimina altrettanto radicalmente ciò che è privo di senso in basso come, in alto, il significato delle opere d'arte.

[1] Gli esempi si riferiscono agli anni '40, in cui fu scritto il libro; ma altri, e contemporanei, se ne potrebbero addurre [*N. d. T.*].

[2] *Eigensinnig-sinnverlassenen*: gioco di parole intraducibile [*N. d. T.*].

[3] F. WEDEKIND, *Gesammelte Werke*, München 1921, IX, p. 426.

L'odierna fusione di cultura e svago non si compie solo come depravazione della cultura, ma anche come spiritualizzazione forzata dello svago. Che appare già in ciò che ad essa si assiste solo piú in riproduzione: come cinefotografia o radioaudizione. Nell'epoca dell'espansione liberale l'*amusement* viveva della fede intatta nel futuro: le cose sarebbero rimaste cosí e sarebbero tuttavia andate meglio. Oggi la fede torna a spiritualizzarsi; diventa cosí sottile da perdere di vista ogni meta e da ridursi al fondo dorato che viene proiettato dietro la realtà. Essa si compone degli accenti di valore di cui, in perfetto accordo con la vita stessa, vengono investiti ancora una volta, nello spettacolo, il tipo in gamba, l'ingegnere, la ragazza dinamica, la mancanza di scrupoli travestita da carattere, gli interessi sportivi e infine le automobili e le sigarette, anche dove lo spettacolo non va sul conto pubblicità delle ditte immediatamente interessate, ma su quello del sistema nel suo complesso. L'*amusement* stesso si allinea fra gli ideali, prende il posto dei beni elevati che caccia definitivamente di testa alle masse ripetendoli in forma ancora piú stereotipa delle frasi pubblicitarie pagate dai privati. L'interiorità, la forma soggettivamente limitata della verità, è sempre stata, piú di quanto immaginasse, soggetta ai padroni esterni. L'industria culturale la riduce a menzogna palese. La si sente piú solo come retorica, che si accetta, come aggiunta penosamente gradevole, in *best-sellers* religiosi, film psicologici e *women serials*, per poter dominare tanto piú certamente, nella vita, i propri impulsi umani. In questo senso l'*amusement* realizza la purificazione delle passioni che Aristotele attribuiva già alla tragedia, e Mortimer Adler [1] assegna in realtà al film. Come sullo stile, l'industria culturale scopre la verità anche sulla catarsi.

Quanto piú solide diventano le posizioni dell'industria culturale, e tanto piú brutalmente essa può agire coi bisogni del consumatore,

[1] Filosofo tomista popolare, che ha difeso il film con argomenti tratti dalla filosofia scolastica [*N. d. T.*].

produrli, guidarli, disciplinarli, ritirare perfino il divertimento: al progresso culturale non è posto qui alcun limite. Ma questa tendenza è immanente al principio stesso – borghese e illuminato – dell'*amusement*. Se il bisogno di *amusement* è stato prodotto, in larga misura, dall'industria, che reclamizzava l'opera col soggetto, l'oleografia con la leccornia riprodotta, e, viceversa, la polvere di budino con la riproduzione del budino, – si può avvertire da sempre, nell'*amusement*, la manipolazione commerciale, il *sales talk*, la voce dell'imbonitore da fiera. Ma l'affinità originaria di affari e *amusament* appare nel significato stesso di quest'ultimo: l'apologia della società. Divertirsi significa essere d'accordo. L'*amusement* è possibile solo in quanto si isola e si ottunde dalla totalità del processo sociale, e rinuncia assurdamente – fin dall'inizio – alla pretesa ineluttabile di ogni opera, anche della piú insignificante: quella di riflettere, nella sua limitazione, il tutto. Divertirsi significa ogni volta: non doverci pensare, dimenticare il dolore anche là dove viene mostrato. Alla sua base è l'impotenza. È, effettivamente, fuga, ma non, come pretende, fuga dalla cattiva realtà, ma dall'ultimo pensiero di resistenza che la realtà può avere ancora lasciato. La liberazione promessa dall'*amusement* è quella dal pensiero come negazione. L'impudenza della domanda retorica: « guarda che cosa vuole la gente! », è di appellarsi, come a soggetti pensanti, alla stessa gente che è suo compito specifico divezzare dalla soggettività. Che se talvolta il pubblico recalcitra contro l'industria dello svago, si tratta solo della passività – divenuta coerente – a cui essa lo ha educato. Ciononostante il compito di tenere a bada è divenuto sempre piú difficile. L'istupidimento progressivo deve tenere il passo col progresso dell'intelligenza. Nell'epoca della statistica le masse sono troppo smaliziate per identificarsi col milionario sullo schermo, e troppo ottuse per permettersi la minima deviazione dalla legge dei grandi numeri. L'ideologia si nasconde nel calcolo delle probabilità. La fortuna non capiterà a tutti, ma al sorteggiatore fortunato, o piuttosto a colui che sarà designato da un potere superiore – per lo piú la stessa industria dei divertimenti, che è presentata come assiduamente in cerca. I per-

sonaggi scovati dai cacciatori di talenti, e poi lanciati dallo studio cinematografico, sono tipi ideali del nuovo ceto medio dipendente. La *starlet* femminile deve simboleggiare l'impiegata, ma in modo che per lei, a differenza della vera, il mantello da sera sembri già fatto su misura. Cosí essa non si limita a fissare, per la spettatrice, la possibilità di apparire anch'essa sullo schermo, ma ancora piú nettamente la distanza. Solo una può avere la grande *chance*, solo uno è famoso, e anche se tutti, matematicamente, hanno la stessa probabilità, essa è tuttavia, per ognuno, cosí minima che farà bene a cancellarla subito e a rallegrarsi della fortuna dell'altro, che potrebbe essere benissimo anche lui e che tuttavia non è mai. Dove l'industria culturale invita ancora a un'identificazione ingenua, questa è subito e prontamente smentita. A nessuno è piú lecito dimenticarsi. Una volta lo spettatore del film vedeva le proprie nozze in quelle dell'altro. Ora i felici sullo schermo sono esemplari della stessa specie di ciascuno del pubblico, ma in questa uguaglianza è posta l'insuperabile separazione degli elementi umani. La perfetta somiglianza è l'assoluta differenza. L'identità della specie vieta quella dei casi. L'industria culturale ha perfidamente realizzato l'uomo come essere generico. Ognuno è piú solo ciò per cui può sostituire ogni altro: fungibile, un esemplare. Egli stesso, come individuo, è l'assolutamente sostituibile, il puro nulla, ed è ciò che comincia a provare quando, col tempo, finisce per perdere la somiglianza. Cosí si modifica l'intima struttura della religione del successo, a cui peraltro ci si attiene strettamente. Al posto della via *per aspera ad astra*, che implica difficoltà e sforzo, subentra sempre piú il premio. L'elemento di cecità nella decisione ordinaria circa il *song* che diventerà celebre, o la comparsa adatta alla parte di eroina, è esaltato dall'ideologia. I film sottolineano il caso. Esigendo essa l'uguaglianza essenziale dei loro personaggi, a eccezione del cattivo, fino all'esclusione di fisionomie riluttanti (tali quelle che, come la Garbo, non hanno l'aria di lasciarsi apostrofare con un « hello sister »), ciò rende bensí, a prima vista, la vita piú facile agli spettatori. A cui si assicura che non hanno bisogno di essere diversi da quello che sono, e che potreb-

bero avere altrettanto successo, senza che si pretenda da loro ciò di cui si sanno incapaci. Ma nello stesso tempo si fa loro capire che anche lo sforzo non servirebbe a nulla, poiché la stessa fortuna borghese non ha piú alcun rapporto con l'effetto calcolabile del loro lavoro. Essi mangiano la foglia. In fondo tutti riconoscono il caso, onde uno fa fortuna, come l'altro lato della pianificazione. Proprio perché le forze della società hanno già raggiunto un tale grado di razionalità che ciascuno potrebbe fare un ingegnere o un *manager*, è ormai del tutto irrazionale, immotivato, in chi la società investe la preparazione o la fiducia necessarie per assolvere quelle funzioni. Caso e pianificazione diventano identici, poiché davanti all'uguaglianza degli uomini la fortuna o sfortuna del singolo, su su fino ai vertici piú alti, ha perso ogni significato economico. Il caso stesso viene pianificato: non che esso tocchi questo o quel singolo determinato, ma il fatto stesso che si creda nel suo governo. Esso funge da alibi dei pianificatori e suscita l'apparenza che la rete di transazioni e di misure in cui la vita è stata trasformata lasci ancora posto a rapporti spontanei e immediati fra la gente. Questo tipo di libertà è simboleggiato, nei vari rami dell'industria culturale, dalla selezione arbitraria di casi medi. Nei resoconti dettagliati del settimanale sulla crociera modesta ma splendida – organizzata dal settimanale stesso – della fortunata vincitrice (per lo piú una dattilografa che ha magari vinto il concorso grazie alle sue relazioni con magnati locali), si rispecchia l'impotenza di tutti. Sono a tal punto mero materiale che coloro che dispongono possono assumerne uno nel loro cielo e rigettarlo di nuovo via: coi suoi diritti e il suo lavoro crepi o faccia quello che vuole. L'industria è interessata agli uomini solo come ai propri clienti e impiegati, e ha effettivamente ridotto l'umanità nel suo insieme, come ognuno dei suoi elementi, a questa formula esauriente Secondo l'aspetto ogni volta determinante, viene sottolineato, nell'ideologia, il piano o il caso, la tecnica o la vita, la civiltà o la natura. Come impiegati vengono richiamati all'organizzazione razionale e tenuti ad inserirvisi con sano buon senso. Come clienti si vedono illustrare, sullo schermo o sui giornali, in episodi umani e privati, la libertà di scelta

e l'attrattiva di ciò che non è ancora inquadrato. Oggetti restano in ogni caso.

Quanto meno l'industria culturale ha da promettere, quanto meno è in grado di mostrare che la vita è piena di senso, e tanto piú povera diventa, per forza di cose, l'ideologia da essa diffusa. Anche gli astratti ideali di armonia e bontà della società sono, nell'epoca della pubblicità universale, troppo concreti. Proprio gli astratti si è appreso a identificare come pubblicità. Il discorso che si richiama solo alla verità suscita solo l'impazienza di arrivare rapidamente allo scopo commerciale che è supposto perseguire in pratica. La parola che non è mezzo appare priva di senso, l'altra come finzione e menzogna. I giudizi di valore si odono come *réclame* o come chiacchiere inutili. Ma l'ideologia cosí costretta a tenersi nel vago non diventa perciò piú trasparente, e nemmeno piú debole. Proprio la sua genericità, il rifiuto quasi scientistico di impegnarsi su qualcosa di inverificabile, funge da strumento del dominio. Poiché essa diventa la proclamazione decisa e sistematica di ciò che è. L'industria culturale ha la tendenza a diventare un insieme di protocolli, e appunto perciò l'irrefutabile profeta dell'esistente. Fra gli scogli della falsa notizia individuabile e della verità manifesta essa si destreggia abilmente ripetendo tale e quale il fenomeno, opponendo la sua opacità alla conoscenza, e erigendo a ideale il fenomeno stesso nella sua continuità onnipresente. L'ideologia si scinde nella fotografia della realtà bruta e nella pura menzogna del suo significato, che non è formulata esplicitamente, ma suggerita e inculcata. A dimostrazione della sua divinità il reale viene sempre e solo ripetuto cinicamente. Questa prova fotologica non è stringente, ma è schiacciante. Chi, di fronte alla potenza della monotonia, dubita ancora, è un pazzo. L'industria culturale ha altrettanto buon gioco a respingere le obbiezioni rivolte contro di sé come quelle contro il mondo che essa raddoppia senza tesi preconcette. Si ha solo la scelta di collaborare o di restare indietro: i provinciali, che contro il cinema e la radio ricorrono all'eterna bellezza o alle filodrammatiche, sono politicamente già là dove la cultura di massa sta ancora spingendo i suoi.

Essa è abbastanza temprata da parodiare o sfruttare come ideologia, secondo il caso, anche i vecchi sogni di una volta, il culto del padre o il sentimento incondizionato. La nuova ideologia ha per oggetto il mondo come tale. Essa adopera il culto del fatto, limitandosi a sollevare la cattiva realtà, mediante la rappresentazione piú esatta possibile, nel regno dei fatti. In questa trasposizione la realtà stessa diventa un surrogato del senso e del diritto. Bello è tutto ciò che la camera riproduce. Alla prospettiva delusa di poter essere l'impiegata a cui tocca in sorte la crociera transoceanica, corrisponde la vista delusiva dei paesi esattamente fotografati per i quali il viaggio potrebbe condurre. Offerta non è l'Italia, ma la prova visibile della sua esistenza. Il film può arrivare a mostrare Parigi, dove la giovane americana pensa di realizzare i suoi sogni, nella desolazione piú completa, per spingerla tanto piú inesorabilmente nelle braccia del giovane americano *smart* di cui avrebbe potuto fare la conoscenza già a casa. Che tutto in generale proceda, che il sistema, anche nella sua ultima fase, continui a riprodurre la vita di quelli in cui consiste, invece di eliminarli subito, gli viene accreditato a merito e significato. Continuare e tirare avanti in generale diventa la giustificazione della cieca permanenza del sistema, anzi della sua immutabilità. Sano è ciò che si ripete, il ciclo nella natura e nell'industria. Eternamente ghignano gli stessi *babies* dai rotocalchi, eternamente picchia la macchina del *jazz*. Nonostante ogni progresso della tecnica riproduttiva, delle regole e delle specialità, nonostante ogni agitato affaccendarsi, il cibo che l'industria culturale ammannisce agli uomini rimane la pietra della stereotipia. Essa vive del ciclo, della meraviglia certamente fondata che le madri, nonostante tutto, continuino a far figli, che le ruote continuino a girare. Ciò serve a ribadire l'immutabilità dei rapporti. I campi ondeggianti di spighe alla fine del *Dittatore* di Chaplin smentiscono l'arringa antifascista per la libertà. Somigliano alla chioma bionda della ragazza tedesca di cui l'Ufa fotografa la vita di campeggio nel vento d'estate. La natura, per il fatto stesso che il meccanismo sociale di dominio la assume come salutare antitesi alla società, è assorbita e inquadrata nella società in-

guaribile. L'assicurazione visiva che gli alberi sono verdi, il cielo azzurro e le nuvole passano, ne fa già i crittogrammi di ciminiere e posti di benzina. Viceversa, ruote e parti meccaniche devono brillare allusivamente, degradate a esponenti di quest'anima vegetale ed eterea. Cosí natura e tecnica sono mobilitate contro la muffa, l'immagine falsata nel ricordo della società liberale, in cui ci si aggirava, a quanto pare, in afose stanze felpate, invece di praticare, come si fa oggi, un sano e asessuale naturismo, o si restava in *panne* in Benz antidiluviane invece di giungere, alla velocità di un razzo, dal punto dove si è a un altro dove è lo stesso. Il trionfo del *trust* colossale sulla libera iniziativa è celebrato dall'industria culturale come eternità della libera iniziativa. Si combatte il nemico già battuto, il soggetto pensante. La resurrezione dell'antifilisteo *Hans Sonnenstösser* in Germania e il piacere alla vista di *Vita col padre* sono dello stesso stampo.

In una cosa, certo, l'ideologia svuotata di contenuto non scherza: nella previdenza sociale. « Nessuno avrà freddo o fame: chi lo facesse, va a finire in campo di concentramento »: questa battuta, proveniente dalla Germania hitleriana, potrebbe brillare come insegna su tutti i portali dell'industria culturale. Essa presuppone, con scaltra ingenuità, lo stato che caratterizza la società piú recente: che essa sa scovare benissimo i suoi. La libertà formale di ciascuno è garantita. Nessuno deve rendere conto ufficialmente di ciò che pensa. In cambio ognuno è racchiuso fin dall'inizio in un sistema di istituzioni e relazioni, che formano uno strumento ipersensibile di controllo sociale. Chi non vuol rovinarsi deve fare in modo di non risultare troppo leggero sulla bilancia di questo sistema. Altrimenti perde terreno nella vita e finisce per affondare. Che in ogni carriera, ma soprattutto nelle libere professioni, le conoscenze del ramo siano generalmente connesse a un atteggiamento conformista, può far nascere l'illusione che questo sia il risultato delle sole conoscenze specifiche. In realtà fa parte della pianificazione irrazionale di questa società che essa riproduca, bene o male, solo la vita dei suoi fedeli. La scala del tenore di vita corrisponde esatta-

mente all'intimo legame dei ceti e degli individui col sistema. Del *manager* ci si può fidare, sicuro è ancora il piccolo impiegato, Dagwood, come vive nei fogli umoristici e nella realtà. Chi ha freddo e fame, anche se una volta aveva buone prospettive, è segnato. È un *outsider*, e questa (a prescindere, a volte, dai delitti capitali) è la colpa piú grave. Nei film egli diventa, nel migliore dei casi, l'originale, oggetto di una satira perfidamente indulgente; ma, per lo piú, il *villain*, che appare tale già al suo primo affacciarsi, assai prima che l'azione lo dimostri, perché neppure temporaneamente possa sorgere l'erroneo sospetto che la società si rivolga contro gli uomini di buona volontà. Di fatto si realizza oggi una specie di *welfare state* di grado superiore. Per difendere le proprie posizioni, si mantiene in vita un'economia in cui, grazie all'estremo sviluppo della tecnica, le masse del proprio paese sono già, in linea di principio, superflue nella produzione. La posizione del singolo diventa con ciò precaria. Nel liberalismo il povero passava per pigro, oggi è subito sospetto. Colui a cui non si provvede fuori, è destinato ai campi di concentramento, o in ogni caso all'inferno del lavoro piú umile e degli *slums*. Ma l'industria culturale riflette l'assistenza positiva e negativa per gli amministrati come solidarietà immediata degli uomini nel mondo dei capaci. Nessuno è dimenticato, dappertutto ci sono vicini, assistenti sociali, tipi alla dottor Gillespie e filosofi a domicilio col cuore sul lato destro, che della miseria socialmente riprodotta fanno, col loro affabile intervento da uomo a uomo, casi singoli e guaribili, nella misura in cui non si opponga la personale depravazione dei soggetti. La cura dei buoni rapporti fra i dipendenti, consigliata dalla scienza aziendale, e già praticata da ogni fabbrica in vista dell'aumento della produzione, riduce anche l'ultimo impulso privato sotto controllo sociale proprio mentre, in apparenza, rende immediati, o torna a privatizzare, i rapporti fra gli uomini nella produzione. Questo soccorso invernale psichico getta la sua ombra conciliante sulle bande visive e sonore dell'industria culturale molto tempo prima di espandersi totalitariamente dalla fabbrica sulla società intera. Ma i grandi soccorritori e benefattori dell'umanità, le cui imprese scien-

tifiche gli autori cinematografici debbono presentare direttamente come atti di pietà, per poterne trarre un fittizio interesse umano, tengono il posto dei condottieri dei popoli, che finiscono col decretare l'abolizione della pietà e sanno prevenire ogni contagio una volta liquidato anche l'ultimo paralitico.

L'insistenza sul buon cuore è il modo in cui la società confessa il dolore che procura: tutti sanno che, nel sistema, non possono piú aiutarsi da soli, e di ciò deve tener conto l'ideologia. Anziché limitarsi a coprire il dolore sotto il velo di una solidarietà improvvisata, l'industria culturale mette tutto il suo onore di ditta nel guardarlo virilmente in faccia e nell'ammetterlo serbando a stento il suo contegno. Il pathos della compostezza giustifica il mondo che la rende necessaria. Questa è la vita, cosí dura, ma perciò anche cosí meravigliosa, cosí sana. La menzogna non arretra davanti al tragico. Come la società totale non abolisce, ma registra e pianifica, il dolore dei suoi membri, cosí procede, col tragico, la cultura di massa. Di qui i tenaci imprestiti dall'arte. Essa procura la sostanza tragica, che il puro *amusement* di per sé non può fornire, ma che tuttavia gli occorre se vuol serbarsi in qualche modo fedele al postulato di riprodurre esattamente il fenomeno. Il tragico, reso momento calcolato e approvato dal mondo, torna a benedizione di quest'ultimo. Esso protegge dall'accusa di non prendere abbastanza sul serio la verità, quando invece la si fa propria con cinico rammarico. Esso rende interessante la noia della felicità consacrata e mette l'interessante a portata di tutti. Esso offre al consumatore che ha visto culturalmente giorni migliori il surrogato della profondità liquidata da tempo, e allo spettatore comune le scorie culturali di cui deve disporre per motivi di prestigio. A tutti concede la consolazione che anche il forte, autentico destino umano è ancora possibile, e necessaria la sua rappresentazione spregiudicata. La realtà compatta e senza lacune nella cui riproduzione si risolve oggi l'ideologia, appare tanto piú grandiosa, nobile e possente quanto piú viene inframmezzata di necessario dolore. Essa assume l'aspetto del destino. Il tragico è ridotto alla minaccia di annientare chi non collabora, mentre il suo signi-

ficato paradossale consisteva, un tempo, nella resistenza senza speranza alla minaccia mitica. Il destino tragico trapassa nel giusto castigo, trasformarlo nel quale è sempre stata l'aspirazione dell'estetica borghese. La morale della cultura di massa è la stessa, « sprofondata », dei libri per ragazzi di ieri. Cosí, nella produzione di prima qualità, il cattivo è impersonato dall'isterica che, in uno studio di pretesa esattezza clinica, cerca di defraudare la piú realistica rivale del bene della sua vita e trova lei stessa una morte tutt'altro che teatrale. Una presentazione cosí scientifica ha luogo solo ai vertici della produzione. Piú giú le spese sono molto inferiori, e il tragico viene addomesticato senza bisogno della psicologia sociale. Come ogni operetta viennese che si rispetti doveva avere, nel secondo atto, il suo finale tragico, che non lasciava, al terzo, che il chiarimento dei malintesi, cosí l'industria culturale assegna al tragico un posto preciso nella *routine*. Già la notoria esistenza della ricetta basta a placare il timore che la tragicità non sia controllata. La descrizione della formula drammatica da parte di quella massaia, « getting into trouble and out again », definisce l'intera cultura di massa dal *women serial* piú idiota all'opera di punta. Anche l'esito peggiore, che aveva un tempo migliori intenzioni, ribadisce l'ordine e falsa il tragico, sia che l'amante illegittima paghi con la morte la sua breve felicità, sia che la fine triste nelle immagini faccia risplendere, tanto piú luminosa, l'indistruttibilità della vita reale. Il cinema tragico diventa effettivamente un istituto di perfezionamento morale. Le masse demoralizzate dalla vita sotto la pressione del sistema, e che mostrano civiltà solo in comportamenti automatici e forzati, da cui trapela ovunque riluttanza e furore, devono essere disciplinate dallo spettacolo della vita inesorabile e del contegno esemplare delle vittime. A domare gli istinti rivoluzionari, come quelli barbarici, la cultura ha contribuito da sempre. La cultura industrializzata fa qualcosa di piú. La condizione a cui si può tollerare la vita spietata è insegnata e inculcata da essa. L'individuo deve utilizzare il suo generale disgusto come spinta per abbandonarsi al potere collettivo di cui è stufo. Le situazioni cronicamente disperate che affliggono lo spettatore nella vita quotidiana, di-

ventano, non si sa come, nella riproduzione, la garanzia che si può continuare a vivere. Basta rendersi conto della propria nullità, sottoscrivere la propria sconfitta, e già si è entrati a far parte. La società è una società di disperati e quindi la preda di capi. In alcuni dei piú significativi romanzi tedeschi del periodo prefascista, come *Berlin Alexanderplatz* e *E adesso, pover'uomo?*, questa tendenza si esprimeva con altrettanto vigore come nella media dei film e nella tecnica del *jazz*. Dove si tratta sempre, in fondo, dell'autoderisione del « piccolo uomo ». La possibilità di diventare soggetto economico, imprenditore, proprietario, è definitivamente scomparsa. Fino all'ultima drogheria, l'impresa indipendente, sulla cui direzione ed eredità era fondata la famiglia borghese e la posizione del suo capo, è caduta in una dipendenza senza scampo. Tutti diventano impiegati, e nella civiltà degli impiegati cessa la dignità già dubbia del padre. Il contegno del singolo verso il *racket* – ditta, professione o partito –, prima o dopo l'ammissione, come quello del capo davanti alla massa, dell'amante di fronte alla donna corteggiata, assume tratti tipicamente masochistici. Il contegno a cui ognuno è costretto per provare sempre di nuovo la sua appartenenza morale a questa società, fa pensare ai ragazzi che, nel rito di ammissione alla tribú, si muovono in cerchio, con un sorriso ebete, sotto i colpi del sacerdote. La vita nel tardo capitalismo è un rito permanente di iniziazione. Ognuno deve mostrare che si identifica senza residui col potere da cui viene battuto. Ciò è alla base della sincope nel jazz, che deride l'incespicare e insieme lo erige a norma. La voce da eunuco del *crooner* alla radio, il galante di bell'aspetto dell'ereditiera, che cade con lo *smoking* nella piscina, sono esempi per gli uomini, che devono diventare da sé ciò a cui li piega il sistema. Ognuno può essere come la società onnipotente, ognuno può diventare felice, purché si consegni senza riserve, e rassegni la pretesa alla felicità. Nella sua debolezza la società riconosce la propria forza e gliene cede una parte. La sua passività lo qualifica come elemento sicuro. Cosí il tragico viene liquidato. Una volta la sua sostanza era l'opposizione dell'individuo alla società. Esso esaltava « il valore e la libertà d'animo davanti a

un nemico potente, a un'avversità superiore, a un problema raccapricciante »[1]. Oggi il tragico si è dissolto nel nulla della falsa identità di società e soggetto, il cui orrore balena ancora fuggevolmente nella vuota apparenza di quello. Ma il miracolo dell'integrazione, il permanente atto di grazia dei padroni, di accogliere chi cede e inghiotte la propria riluttanza, tende al fascismo. Che lampeggia nell'umanità con cui Döblin permette al suo Biberkopf di trovare una sistemazione, come nei film di tono sociale. La capacità di sgusciare e di arrangiarsi, di sopravvivere alla propria rovina, da cui è superato il tragico, è propria della nuova generazione; essi sono in condizione di svolgere qualunque lavoro, perché il processo lavorativo non li asserve a un lavoro determinato. Ciò ricorda la triste duttilità del reduce, a cui la guerra non importava nulla, o del lavoratore occasionale, che finisce per entrare nelle leghe e nelle organizzazioni paramilitari. La liquidazione del tragico conferma quella dell'individuo.

Nell'industria culturale l'individuo è illusorio non solo per la standardizzazione delle sue tecniche produttive. Esso è tollerato solo in quanto la sua identità senza riserve con l'universale è fuori di ogni dubbio. Dall'improvvisazione regolata nel jazz fino alla personalità cinematografica originale, che deve avere un ciuffo sull'occhio per essere riconosciuta come tale, domina la pseudoindividualità. L'individuale si riduce alla capacità dell'universale di segnare l'accidentale con un marchio cosí indelebile da renderlo senz'altro identificabile come quello. Proprio l'ostinato mutismo o i modi eletti dell'individuo ogni volta esposto sono prodotti in serie come i castelli di Yale, che si distinguono fra loro per frazioni di millimetro. La peculiarità del Sé è un prodotto sociale brevettato che viene spacciato per naturale. Essa si riduce ai baffi, all'accento francese, alla voce profonda della donna vissuta, al « Lubitsch touch »: quasi impronte digitali sulle carte altrimenti uguali in cui si trasforma, di fronte al potere dell'universale,

[1] NIETZSCHE, *Götzendämmerung*, in *Werke*, VIII, p. 136.

la vita e il volto di tutti i singoli, dalla stella cinematografica all'ultimo carcerato. La pseudoindividualità è la premessa del controllo e della neutralizzazione del tragico: solo per il fatto che gli individui non sono affatto tali, ma semplici incroci delle tendenze dell'universale, è possibile riprenderli integralmente nell'universalità. La cultura di massa svela cosí il carattere fittizio che la forma dell'individuo ha sempre avuto nell'età borghese, e il suo torto è solo di gloriarsi di questa torbida armonia di universale e particolare. Il principio di individualità è stato contraddittorio fin dall'inizio. Anzitutto non si è mai giunti a una vera individuazione. La forma di classe dell'autoconservazione ha arrestato tutti allo stadio di puri esseri generici. Ogni carattere borghese tedesco esprimeva, nonostante la sua deviazione e proprio in essa, una sola e medesima cosa: la durezza della società concorrenziale. Il singolo su cui la società si reggeva ne recava la macchia; nella sua libertà apparente era il prodotto del suo apparato economico e sociale. Il potere si appellava ai rapporti di forza ogni volta dominanti, quando sollecitava il responso di quelli che gli erano soggetti. D'altra parte, la società borghese, nel suo corso, ha anche sviluppato l'individuo. Contro la volontà dei suoi controllori, la tecnica ha educato gli uomini da bambini a persone. Ma ogni progresso dell'individuazione in questo senso è andato a scapito dell'individualità nel cui nome aveva luogo, e non ha lasciato altro, di essa, che la decisione di perseguire sempre e soltanto il proprio scopo. Il borghese, per cui la vita si scinde in affari e vita privata, la vita privata in rappresentazione e intimità, e l'intimità nell'astiosa comunità del matrimonio e nell'amara consolazione di essere completamente solo, in rotta con sé e con tutti, è già virtualmente il nazista, che è entusiasta e inveisce nello stesso tempo, o l'odierno abitante della metropoli, che può concepire l'amicizia solo piú come « social contact », come approccio sociale di individui intimamente distanti. L'industria culturale può fare quello che vuole dell'individualità solo perché in essa, da sempre, si è riprodotta l'intima frattura della società. Nei volti degli eroi del cinema e dei privati confezionati secondo i modelli delle copertine dei rotocalchi svanisce un'ap-

parenza a cui non crede piú nessuno, e la passione per quei modelli vive della segreta soddisfazione di essere finalmente dispensati dalla fatica dell'individuazione, anche se per quella – ancora piú affannosa – dell'imitazione. Ma sarebbe vano sperare che la persona in sé contraddittoria e cadente non possa durare generazioni, che, in questa scissione psicologica, il sistema debba necessariamente saltare, che la menzognera sostituzione dello stereotipo all'individuale debba diventare di per sé intollerabile agli uomini. L'unità della personalità è stata scrutata come apparenza fin dall'Amleto shakespeariano. Nelle fisionomie sinteticamente preparate di oggi è già dimenticato che ci sia mai stato un concetto di vita umana. Per secoli la società si è preparata a Victor Mature e Mickey Rooney. La loro opera di dissoluzione è insieme un compimento.

L'apoteosi del tipo medio appartiene al culto di ciò che è a buon prezzo. Le stelle meglio pagate sembrano immagini pubblicitarie di ignoti articoli standard. Non per nulla sono scelte sovente fra la schiera dei modelli commerciali. Il gusto dominante toglie il suo ideale dalla pubblicità, dalla bellezza d'uso. Cosí il detto socratico, per cui il bello è l'utile, si è, alla fine, ironicamente realizzato. Il cinema fa pubblicità per il *trust* culturale nel suo complesso; alla radio le merci per cui esiste il bene culturale sono elogiate anche singolarmente. Per cinquanta *cents* si vede il film che è costato milioni, per dieci si ottiene il *chewing-gum* che ha dietro di sé tutta la ricchezza del mondo e che la incrementa col suo smercio. Le migliori orchestre del mondo, che non lo sono affatto, vengono fornite gratis a domicilio. Tutto ciò è una parodia del paese di cuccagna come la « comunità popolare » [1] di quella umana. A tutti viene ammannito qualcosa. L'esclamazione del provinciale che si recava per la prima volta al vecchio Metropoltheater di Berlino, « è incredibile che cosa dànno per cosí poco », è stata ripresa da tempo dall'industria culturale ed elevata a sostanza della produzione stessa. Non solo essa è sempre accompagnata dal trionfo per il fatto stesso di essere

[1] *Volksgemeinschaft*: espressione dei teorici razzisti [*N. d. T.*].

possibile, ma fa tutt'uno, in larga misura, con questo stesso trionfo. *Show* significa mostrare a tutti ciò che si ha e si può. È ancora la vecchia fiera, ma inguaribilmente affetta di cultura. Come i visitatori delle fiere, attirati dalla voce degli imbonitori, superavano con un coraggioso sorriso la delusione nei baracconi, dal momento che, in fondo, lo sapevano già prima, cosí il frequentatore del cinema si schiera comprensivo dalla parte dell'istituzione. Ma con l'accessibilità dei prodotti « di lusso » in serie e il suo complemento, l'imbroglio universale, si avvia una trasformazione nel carattere di merce dell'arte stessa. Questo carattere non è nulla di nuovo: solo il fatto di riconoscersi espressamente, e che l'arte rinneghi la propria autonomia, schierandosi con orgoglio fra i beni di consumo, ha il fascino della novità. L'arte come dominio separato è stata possibile, fin dall'inizio, solo in quanto borghese. Anche la sua libertà, come negazione della funzionalità sociale che si impone attraverso il mercato, rimane essenzialmente legata al presupposto dell'economia mercantile. Le pure opere d'arte, che negano il carattere di merce della società già solo per il fatto di seguire la propria legge, sono sempre state, nello stesso tempo, anche merci: e nella misura in cui, fino al secolo decimottavo, la protezione dei committenti ha difeso gli artisti dal mercato, essi erano soggetti, in cambio, ai committenti e ai loro scopi. La libertà dagli scopi della grande opera d'arte moderna vive dell'anonimità del mercato. Le esigenze del quale sono cosí complessamente mediate che l'artista rimane esentato, sia pur solo in una certa misura, dalla pretesa determinata: poiché alla sua autonomia, come semplicemente tollerata, si è accompagnato, durante tutta la storia borghese, un momento di falsità, che si è sviluppato, da ultimo, nella liquidazione sociale dell'arte. Beethoven mortalmente ammalato, che getta lontano da sé un romanzo di Walter Scott esclamando: « Costui scrive per denaro! », e nello stesso tempo, ancora nello sfruttamento degli ultimi quartetti – supremo rifiuto al mercato – si rivela uomo d'affari quanto mai esperto e ostinato, offre l'esempio piú grandioso dell'unità degli opposti (mercato e autonomia) nell'arte borghese. Vittime dell'ideologia sono proprio quelli che occultano la contraddizione, in-

vece di accoglierla, come Beethoven, nella coscienza della propria produzione: egli ha rifatto in musica la collera per il soldo perduto e dedotto quel metafisico « Cosí dev'essere », che cerca di superare esteticamente – assumendola su di sé – la necessità del mondo, dalla richiesta del mensile da parte della governante. Il principio dell'estetica idealistica, finalità senza scopo, è il rovescio dello schema a cui ubbidisce – socialmente – l'arte borghese: inutilità per gli scopi stabiliti dal mercato. Da ultimo, nella richiesta di svago e di distensione, lo scopo ha divorato il regno dell'inutilità. Ma come l'istanza di utilizzabilità dell'arte diventa totale, comincia a delinearsi una variazione nell'intima struttura economica delle merci culturali. L'utile che gli uomini si ripromettono, nella società antagonistica, dall'opera d'arte, è proprio, in larga misura, l'esistenza dell'inutile: che però viene liquidato nell'atto di essere sussunto interamente sotto l'utile. Adeguandosi totalmente al bisogno, l'opera d'arte defrauda in anticipo gli uomini della liberazione – che dovrebbe procurare – dal principio dell'utilità. Quello che si potrebbe chiamare il valore d'uso nella ricezione dei beni culturali, è sostituito dal valore di scambio, al posto del godimento subentra il prender parte e l'essere al corrente, al posto dell'intendimento il guadagno di prestigio. Il consumatore diventa l'alibi dell'industria dei divertimenti, alle cui istituzioni egli non può sottrarsi. Bisogna aver visto *La signora Miniver*, come bisogna avere in casa « Life » e « Time ». Tutto viene percepito solo sotto l'aspetto che può servire a qualche cosa d'altro, per quanto vaga possa essere l'idea di quest'altro. Tutto ha valore solo in quanto si può scambiare, non in quanto è di per sé qualcosa. Il valore d'uso dell'arte, il suo essere, è per loro un feticcio, e il feticcio, la sua valutazione sociale, che essi prendono per la scala oggettiva delle opere, diventa il loro solo valore d'uso, la sola qualità di cui fruiscono. Cosí il carattere di merce dell'arte si dissolve proprio nell'atto di realizzarsi integralmente. Essa è un genere di merce, preparato, inserito, assimilato alla produzione industriale, acquistabile e fungibile, ma il genere di merce arte, che viveva del fatto di essere venduto e di essere tuttavia invendibile, diventa – ipocritamente – l'af-

fatto invendibile quando il profitto non è piú solo la sua intenzione, ma il suo principio esclusivo. L'esecuzione di Toscanini alla radio è, in certo qual modo, invendibile. La si ascolta per niente, e ad ogni accento della sinfonia è allegata, per cosí dire, la sublime *réclame* che la sinfonia non è interrotta dalla *réclame* – « this concert is brought to you as a public service ». La truffa si compie indirettamente attraverso il guadagno di tutti i produttori uniti di automobili e di sapone che finanziano le stazioni, e, naturalmente, attraverso l'accresciuto giro di affari dell'industria elettrica produttrice degli apparecchi riceventi. Dovunque la radio, frutto tardivo e piú avanzato della cultura di massa, trae conseguenze vietate provvisoriamente – al film – dal suo pseudomercato. La struttura tecnica del sistema commerciale radiofonico lo immunizza da deviazioni liberali come quelle che gli industriali del cinema possono ancora permettersi nel loro campo. È un'impresa privata che sta già per il tutto sovrano, in anticipo, in questo, sugli altri monopoli. Chesterfield è solo la sigaretta della nazione, ma la radio è il suo portavoce. Incorporando completamente i prodotti culturali nella sfera delle merci, la radio rinuncia addirittura a collocare come merci i suoi prodotti culturali. Essa non riscuote, in America, alcuna tassa dal pubblico e assume cosí l'aspetto ingannevole di autorità disinteressata e imparziale, che sembra fatto su misura per il fascismo. Dove la radio diventa la bocca universale del Führer; e la sua voce, negli altoparlanti stradali, trapassa nell'urlo delle sirene annunciatrici di panico, da cui la propaganda moderna si può, del resto, difficilmente distinguere. Anche i nazisti sapevano che la radio dava forma alla loro causa come la stampa alla Riforma. Il carisma metafisico del capo inventato dalla sociologia religiosa [1] si è rivelato infine come la semplice onnipresenza dei suoi discorsi alla radio, diabolica parodia dell'onnipresenza dello spirito divino. Il fatto enorme che il discorso penetra ovunque sostituisce il suo contenuto, come l'offerta di quella trasmissione di Toscanini prende il posto del suo contenuto, della sinfonia. Nessuno

[1] Allusione a Max Weber [*N. d. T.*].

degli ascoltatori è piú in grado di concepire il suo vero contesto, mentre il discorso del Führer è già di per sé menzogna. Porre la parola umana come assoluta, il falso comandamento, è la tendenza immanente della radio. La raccomandazione diventa comando. L'apologia delle merci sempre uguali sotto etichette diverse, l'elogio scientificamente fondato del lassativo nella voce leccata dell'annunciatore fra l'*ouverture* della *Traviata* e quella del *Rienzi*, si è reso insostenibile per la sua stessa goffaggine. Da ultimo il *diktat* della produzione mascherato dalla parvenza di una possibilità di scelta, la *réclame* specifica, può trapassare nell'aperto comando del capo. In una società di grossi *rackets* fascisti, che si mettessero d'accordo sulla parte del prodotto sociale da assegnare alle necessità dei popoli, apparirebbe, alla fine, anacronistico esortare all'uso di un particolare detersivo. Il Führer ordina piú modernamente, senza tanti complimenti, il sacrificio come l'acquisto della merce di scarto.

Già oggi le opere d'arte, come parole d'ordine politiche, vengono adattate opportunamente dall'industria culturale, inculcate a prezzi ridotti a un pubblico riluttante, e il loro uso diventa accessibile al popolo come quello dei parchi. Ma la dissoluzione del loro autentico carattere di merce non significa che esse siano custodite e salvate nella vita di una libera società, ma che è venuta meno anche l'ultima garanzia contro la loro degradazione a beni culturali. L'abolizione del privilegio culturale per liquidazione e svendita non introduce le masse ai dominî già loro preclusi, ma contribuisce, nelle condizioni sociali attuali, proprio alla rovina della cultura, al progresso della barbarica assenza di relazioni. Chi nel secolo scorso, o all'inizio di questo, spendeva per vedere un dramma o per ascoltare un concerto, tributava allo spettacolo almeno altrettanto rispetto che al denaro versato. Il borghese che voleva ricavarne qualcosa per sé, poteva cercare a volte un rapporto con l'opera. La cosiddetta letteratura introduttiva alle opere di Wagner e i commentari al *Faust* testimoniano di questo fatto. Essi non erano ancora che una forma di trapasso alla cromatura biografica e alle altre pratiche a cui va sottoposta oggi l'opera d'arte. Ancora nei primi tempi

del sistema il valore di scambio non si trascinava dietro il valore d'uso come una mera appendice, ma lo aveva anche sviluppato come sua premessa, e questo è andato socialmente a vantaggio delle opere d'arte. L'arte teneva ancora il borghese entro certi limiti finché era cara. Ora non piú. La sua assoluta vicinanza, non piú mediata dal denaro, a coloro che le sono esposti, porta a termine l'estraniazione e assimila l'una e l'altra nel segno della reificazione totale. Nell'industria culturale sparisce, come la critica, il rispetto: a quella succede l'*expertise* meccanica, a questo il culto effimero della celebrità. Non c'è piú nulla di caro per i consumatori. Ma tuttavia essi intuiscono che tanto meno si regala loro qualcosa quanto meno essa viene a costare. La duplice diffidenza verso la cultura tradizionale come ideologia si mescola a quella verso la cultura industrializzata come truffa. Ridotte a puro omaggio, donato in soprappiú, le opere d'arte pervertite e corrotte sono segretamente respinte dai beneficiati col ciarpame a cui il mezzo le assimila. Essi possono rallegrarsi che ci siano tante cose da vedere e da sentire. Praticamente si può avere tutto. Gli *screenos* e i *vaudevilles* [1] al cinema, le gare dei musichieri, i quaderni gratuiti, i compensi e gli articoli da regalo che vengono distribuiti agli ascoltatori di determinati programmi, non sono meri accessori, ma il prolungamento di quanto avviene agli stessi prodotti culturali. La sinfonia diventa un premio per la radioaudizione in generale, e se la tecnica potesse fare quello che vuole, il film sarebbe già fornito a domicilio secondo l'esempio della radio [2]. Esso tende al « commercial system ». La televisione mostra già la via di un'evoluzione che potrebbe mettere i fratelli Warner nella posizione, a loro certo non gradita, di custodi e difensori della cultura tradizionale. Ma il sistema dei premi si è già depositato nel contegno dei consumatori. In quanto la cultura si presenta come omaggio la cui utilità privata e sociale è, peraltro, fuori questione, la sua ricezione diventa

[1] Brevi concorsi fra gli spettatori, che si svolgono negli intervalli fra le proiezioni [*N. d. T.*].

[2] Quando gli autori scrivevano, la televisione era ancora ai suoi inizi [*N. d. T.*].

una percezione di *chances*. Fanno ressa per timore di perdere qualcosa. Che cosa non si sa, ma comunque ha una probabilità solo chi non si esclude da sé. Ma il fascismo conta di riorganizzare i ricevitori di doni dell'industria culturale nel suo seguito regolare e coatto.

La cultura è una merce paradossale. È talmente soggetta alla legge dello scambio che non è piú neppure scambiata; si risolve cosí ciecamente nell'uso che non è piú possibile utilizzarla. Perciò si fonde con la *réclame*, che diventa sempre piú onnipotente quanto piú sembra assurda dove la concorrenza è puramente apparente. I motivi sono, in fondo, economici. È troppo evidente che si potrebbe vivere senza l'intera industria culturale, è troppa la sazietà e l'apatia che essa necessariamente ingenera fra i consumatori. Di per sé essa può ben poco contro questo pericolo. La pubblicità è il suo elisir di vita. Ma poiché il suo prodotto riduce continuamente il piacere che promette come merce a questa stessa, semplice promessa, finisce per coincidere con la *réclame* di cui ha bisogno per compensare la sua infruibilità. Nella società concorrenziale la *réclame* adempiva alla funzione sociale di orientare il compratore sul mercato, facilitava la scelta e aiutava il fornitore piú abile ma finora sconosciuto a far giungere la sua merce agli interessati. Essa non solo costava, ma risparmiava tempo-lavoro. Ora che il libero mercato volge alla fine, si trincera, in essa, il dominio del sistema. Essa ribadisce il vincolo che lega i consumatori alle grandi ditte. Solo chi può pagare correntemente le tasse esorbitanti rilevate dalle agenzie pubblicitarie, e in primo luogo dalla radio stessa, e cioè chi fa già parte del sistema o viene cooptato espressamente, può entrare come venditore sullo pseudomercato. Le spese di pubblicità, che finiscono per rifluire nelle tasche dei monopoli, evitano di dover schiacciare ogni volta la concorrenza di *outsiders* sgraditi; garantiscono che i padroni del vapore restino *entre soi*, in circolo chiuso, non dissimili, in ciò, dalle deliberazioni dei consigli economici che, nello stato totalitario, controllano l'apertura di nuove aziende o la gestione di quelle esistenti. La pubblicità è oggi un principio negativo, un congegno di sbarramento; tutto

ciò che non reca il suo sigillo è economicamente sospetto. La pubblicità universale non è affatto necessaria per far conoscere i tipi a cui l'offerta è già limitata. Solo indirettamente essa serve allo smercio. L'abbandono di una prassi pubblicitaria corrente da parte di una singola ditta è una perdita di prestigio, e in realtà una violazione della disciplina che la cricca determinante impone ai suoi. In guerra si continua a fare pubblicità a merci che non sono già piú in vendita, solo per esporre e mettere in mostra la potenza industriale. Piú importante della ripetizione del nome è poi il finanziamento dei mezzi di comunicazione ideologici. Poiché, sotto la pressione del sistema, ogni prodotto impiega la tecnica pubblicitaria, essa è entrata trionfalmente nel gergo, nello « stile », dell'industria culturale. La sua vittoria è cosí completa, che essa, nei punti decisivi, non ha piú nemmeno bisogno di diventare esplicita: i palazzi monumentali dei giganti, pubblicità impietrita alla luce dei riflettori, sono senza *réclame*, e si limitano tutt'al piú ad esporre, sugli estremi pinnacoli, fulgide e lapidarie, e senza piú bisogno d'elogi, le iniziali della ditta. Mentre le case sopravvissute dall'Ottocento, nella cui architettura si legge ancora con rossore l'utilità dei beni di consumo, lo scopo dell'abitazione, vengono lardellate, dal pianterreno fin sopra il tetto, di affissi e di scritte luminose; e il paesaggio non è piú che lo sfondo di cartelli e d'insegne. La pubblicità diventa l'arte per eccellenza, con cui Goebbels, col suo fiuto, l'aveva già identificata; *l'art pour l'art*, *réclame* di se stessa, pura esposizione del potere sociale. Già nei grandi settimanali americani « Life » e « Fortune » una rapida occhiata riesce appena a distinguere figure e testi pubblicitari da quelli della parte redazionale. Redazionale è il *reportage* illustrato, entusiastico e non pagato, sulle abitudini di vita e sull'igiene personale del divo, che gli procura nuovi *fans*, mentre le pagine pubblicitarie si basano su fotografie e dati cosí oggettivi e realistici da rappresentare l'ideale stesso dell'informazione, a cui la parte redazionale non fa che aspirare. Ogni film è la presentazione del successivo, che promette di riunire un'altra volta la stessa coppia sotto lo stesso cielo esotico: chi arriva in ritardo non sa se assiste al « prossimamente » o già al film.

Il carattere di montaggio dell'industria culturale, la fabbricazione sintetica e guidata dei suoi prodotti, industrializzata non solo nello studio cinematografico, ma virtualmente anche nella compilazione delle biografie a buon mercato, inchieste romanzate e canzonette, si adatta a priori alla *réclame*: poiché il momento singolo diventa separabile e fungibile, estraniato anche tecnicamente da ogni nesso significativo, può prestarsi a scopi che sono esterni all'opera. L'effetto, la trovata, l'*exploit* isolato e ripetibile, ha legato da sempre con l'esposizione di prodotti a fini pubblicitari, e oggi ogni primo piano dell'attrice è una *réclame* del suo nome, ogni motivo di successo il *plug* della sua melodia. Tecnicamente ed economicamente *réclame* e industria culturale si fondono insieme. Nell'una e nell'altra, la stessa cosa appare in luoghi innumerevoli, e la ripetizione meccanica dello stesso prodotto culturale è già quella dello stesso *slogan* propagandistico. Nell'una e nell'altra, sotto l'imperativo dell'efficienza, la tecnica diventa psicotecnica, tecnica del maneggio degli uomini. Nell'una e nell'altra valgono le norme del sorprendente e tuttavia familiare, del leggero e tuttavia incisivo, dell'esperto e tuttavia semplice; si tratta sempre di soggiogare il cliente, rappresentato come distratto o riluttante.

Col linguaggio in cui si esprime contribuisce anch'egli al carattere pubblicitario della cultura. Quanto piú il linguaggio si risolve in comunicazione, quanto piú le parole diventano, da portatrici sostanziali di significato, puri segni privi di qualità, quanto piú pura e trasparente è la trasmissione dell'oggetto intenzionato, e tanto piú, nello stesso tempo, esse divengono opache e impenetrabili. La demitizzazione del linguaggio, come elemento di tutto il processo illuministico, si rovescia in magia. Reciprocamente distinti e indissolubili, parola e contenuto erano uniti fra loro. Concetti come malinconia, storia, e perfino « la vita », erano conosciuti nel termine che li profilava e li custodiva. La sua forma li costituiva e li rispecchiava a un tempo. La netta separazione che dichiara casuale il tenore della parola e arbitraria la coordinazione all'oggetto, liquida la confusione superstiziosa di parola e cosa. Ciò che, in una successione stabilita di lettere, trascende la correla-

zione all'evento, è bandito come oscuro e come metafisica verbale. Ma con ciò la parola, che deve piú solo designare [1] e non significare [2] nulla, viene talmente fissata alla cosa da irrigidirsi in formula. Ciò tocca in pari grado la lingua e l'oggetto. Anziché portare l'oggetto all'esperienza, la parola purgata lo espone come caso di un momento astratto, e tutto il resto, escluso dall'espressione (che non esiste piú) da un obbligo di chiarezza spietata, deperisce anche nella realtà. L'ala sinistra nel calcio, la camicia nera, il giovane hitleriano ecc. non sono nulla di piú di come si chiamano. Se la parola, prima della sua razionalizzazione, aveva promosso, insieme al desiderio, anche la menzogna, la parola razionalizzata è divenuta una camicia di forza per il desiderio piú ancora che per la menzogna. La cecità e il mutismo dei dati a cui il positivismo riduce il mondo, investe anche il linguaggio che si limita alla registrazione di quei dati. Cosí i termini stessi diventano impenetrabili, acquistano un potere d'urto, una forza di adesione e di repulsione che li assimila al loro estremo opposto, alle formule magiche. Essi tornano a operare come un genere di pratiche, che il nome della diva sia combinato, nello studio cinematografico, secondo i dati dell'esperienza statistica, che il *welfare state* sia esorcizzato con termini tabú come burocrati o intellettuali, o che la volgarità si renda invulnerabile col nome del proprio paese. Il nome stesso, che piú si riconnette alla magia, subisce oggi un cambiamento chimico. Si trasforma in etichette arbitrarie e manipolabili, la cui efficacia può essere calcolata, ma proprio perciò dotate di una forza e volontà propria come quelle dei nomi arcaici. I nomi di battesimo, residui arcaici, sono stati sollevati all'altezza dei tempi, stilizzandoli a sigle pubblicitarie – nei divi anche i cognomi hanno questa funzione – o standardizzandoli collettivamente. Suona invecchiato, invece, il nome borghese, il nome di famiglia, che, invece di essere un'etichetta, individualizzava il suo portatore nel rapporto alle proprie origini. Esso suscita in molti americani uno strano imba-

[1] *Bezeichnen* [*N. d. T.*].
[2] *Bedeuten* [*N. d. T.*].

razzo. Per mascherare l'incomoda distanza fra individui particolari, si chiamano fra loro Bob e Harry, come membri fungibili di *teams*. Questa usanza riduce i rapporti fra gli uomini alla fraternità del pubblico sportivo, che protegge dalla vera. La significazione [1], che è la sola funzione della parola ammessa dalla semantica, si realizza pienamente nel segnale. La sua natura di segnale si rafforza con la rapidità con cui modelli linguistici sono messi in circolazione dall'alto. Se i canti popolari, a torto o a ragione, sono stati considerati patrimonio culturale « sprofondato » del ceto dominante, i loro elementi, in ogni caso, assumevano la loro forma popolare solo in un lungo e complicato processo di esperienza. La diffusione dei *popular songs*, invece, avviene fulmineamente. L'espressione americana « fad » per mode che si affermano in forma epidemica – e cioè promosse da potenze economiche altamente concentrate –, designava il fenomeno assai prima che i direttori della propaganda totalitaria dettassero via via le linee generali della cultura. Se oggi i fascisti tedeschi lanciano dagli altoparlanti la parola « intollerabile », domani tutto il popolo dirà « intollerabile ». Secondo lo stesso schema, le nazioni contro cui era rivolta la guerra-lampo tedesca, l'hanno accolta nel loro gergo. La ripetizione universale dei termini adottati per i vari provvedimenti rende questi ultimi, in qualche modo, familiari, come, ai tempi del libero mercato, il nome di un prodotto su ogni bocca ne promuoveva lo smercio. La ripetizione cieca e il rapido espandersi di parole stabilite collega la pubblicità alla parola d'ordine totalitaria. Lo strato di esperienza che faceva delle parole le parole degli uomini che le pronunciavano, è interamente spianato, e nella pronta assimilazione la lingua assume una freddezza che le era propria, finora, solo nelle colonne pubblicitarie e nelle pagine di annunci dei giornali. Infinite persone adoperano parole e espressioni che, o non capiscono nemmeno piú, o adoperano solo secondo il loro valore behavioristico di posizione, come simboli protettivi che si fissano tanto piú tena-

[1] *Signifikation*. Il senso del termine « significare » è quindi diverso, anzi opposto, a quello in cui è usato alla pagina precedente [*N. d. T.*].

cemente ai loro oggetti quanto meno si è ancora in grado di comprendere il loro significato linguistico. Il ministro dell'Istruzione popolare parla senza sapere che cosa dice di forze dinamiche, e i *songs* cantano senza tregua di *rêverie* e *rhapsody* e devono la loro popolarità proprio alla magia dell'incomprensibile provata come il brivido di una vita piú alta. Altri stereotipi, come *memory*, sono ancora capiti in una certa misura, ma sfuggono all'esperienza che dovrebbe colmarli. Essi affiorano come *enclaves* nel linguaggio parlato. Nella radio tedesca di Flesch e di Hitler essi si possono cogliere nell'affettato alto-tedesco dell'annunciatore, che dice alla nazione « Auf Wiederhören », o « Hier spricht die Hitlerjugend », e perfino « der Führer », con una cadenza che diventa subito l'accento naturale di milioni. In queste espressioni è reciso anche l'ultimo vincolo fra l'esperienza sedimentata e la lingua, che esercitava ancora una benefica influenza, nell'Ottocento, attraverso il dialetto. Il redattore a cui la duttilità delle sue convinzioni ha permesso di diventare « deutscher Schriftleiter » [1], vede irrigidirsi in cambio, sotto la penna, le parole tedesche in parole straniere. In ogni parola si può distinguere fino a che punto è stata sfigurata dalla « comunità popolare » fascista. – È vero che, in seguito, questo linguaggio è divenuto universale e totalitario. Non è piú possibile avvertire, nelle parole, la violenza che subiscono. L'annunciatore della radio non ha bisogno di parlare affettato; poiché non sarebbe nemmeno possibile, se il suo accento si distinguesse per carattere da quello del gruppo di ascoltatori che gli è stato assegnato. Ma in cambio il modo di esprimersi e di gestire degli ascoltatori e degli spettatori, fino a sfumature a cui nessun metodo sperimentale è ancora in grado di giungere, sono pervasi dallo schema dell'industria culturale piú che mai prima. Oggi l'industria culturale ha ereditato la funzione civilizzatoria della democrazia della *frontier* e della libera iniziativa, che non ha mai avuto, del resto, una sensibilità molto raffinata per le differenze spirituali. Tutti sono liberi di ballare

[1] Ossia « redattore tedesco ». L'espressione *Schriftleiter* era preferita dai nazisti alla parola « straniera » *Redakteur* [*N. d. T.*].

e di divertirsi, come, dalla neutralizzazione storica della religione in poi, sono liberi di entrare in una delle innumerevoli sette. Ma la libertà nella scelta delle ideologie, che riflette sempre la costrizione economica, si rivela in tutti i settori come libertà del sempre uguale. Il modo in cui una ragazza accetta e assolve il suo *date* obbligatorio, il tono della voce al telefono e nella situazione piú familiare, la scelta delle parole nella conversazione, e l'intera vita intima, ordinata secondo i concetti della psicoanalisi volgarizzata, documenta il tentativo di fare di sé l'apparecchio adatto al successo, conforme, fin nei moti istintivi, al modello offerto dall'industria culturale. Le reazioni piú intime degli uomini sono cosí perfettamente reificate ai loro stessi occhi che l'idea di ciò che è loro specifico e peculiare sopravvive solo nella forma piú astratta: *personality* non significa – per loro – praticamente piú altro che denti bianchi e libertà dal sudore e dalle emozioni. È il trionfo della *réclame* nell'industria culturale, l'imitazione coatta, da parte dei consumatori, delle merci culturali pur scrutate nel loro significato.

Elementi dell'antisemitismo
Limiti dell'illuminismo

I.

L'antisemitismo è oggi per alcuni un problema cruciale dell'umanità, per altri un mero pretesto. Per i fascisti gli ebrei non sono una minoranza, ma l'altra razza, il principio negativo come tale; la felicità del mondo intero dipende dalla loro distruzione. Diametralmente opposta è la tesi che gli ebrei, privi di caratteristiche nazionali o razziali, costituirebbero un gruppo solo per le loro opinioni e tradizioni religiose. I « connotati ebraici » si riferirebbero agli ebrei orientali, e comunque solo ad ebrei non ancora del tutto assimilati. Entrambe le dottrine sono vere e false ad un tempo.

La prima è vera nel senso che il fascismo l'ha resa tale. Gli ebrei sono oggi il gruppo che attira su di sé – teoricamente e di fatto – la volontà di distruzione che il falso ordine sociale genera spontaneamente. Essi vengono bollati dal male assoluto come il male assoluto. Cosí sono, di fatto, il popolo eletto. Mentre – dal punto di vista economico – non ci sarebbe piú bisogno del dominio, gli ebrei vengono designati a oggetto assoluto di esso, di cui si può disporre semplicemente. Agli operai, a cui pure si mira in ultima istanza, nessuno lo dice apertamente, e per ovvie ragioni; i negri vanno tenuti al loro posto; ma degli ebrei bisogna ripulire la terra, e l'invito a distruggerli come mosche trova eco nel cuore dei fascisti potenziali di tutti i paesi. Nell'immagine dell'ebreo che i razzisti presentano al mondo, essi esprimono la loro propria essenza. Sono avidi di possesso esclusivo, appropriazione, potere senza limiti, ad ogni costo. Imputando all'ebreo la propria colpa, schernen-

dolo come re e signore, lo mettono in croce, rinnovando senza fine il sacrificio nella cui efficacia non possono credere.

L'altra tesi – quella liberale – è vera come idea. Essa implica l'immagine di una società in cui l'odio cessi di riprodursi e di andare in cerca di attributi su cui sfogarsi. Ma poiché la tesi liberale dà l'unità degli uomini come già realizzata in principio, contribuisce all'apologia dell'esistente. Il tentativo di sventare l'estrema minaccia con la politica delle minoranze e una strategia democratica, è ambiguo come tutta la difensiva degli ultimi liberali borghesi. La loro impotenza attira i nemici dell'impotenza. La presenza e l'aspetto degli ebrei compromettono l'universalità data col loro adattamento imperfetto. La fedeltà immutabile al loro ordine di vita li ha messi in un rapporto instabile con l'ordine dominante. Si attendevano di essere conservati da esso, senza essere in grado di controllarlo. Il loro rapporto ai « popoli di signori » era quello dell'avidità e del timore. Ma ogni qual volta rinunciarono alla differenza nei confronti del sistema dominante, i *parvenus* acquistarono in cambio il carattere stoico e gelido che la società impone finora agli uomini. L'intreccio dialettico di illuminismo e dominio, il doppio rapporto del progresso alla crudeltà e alla liberazione, che gli ebrei poterono sperimentare nei grandi illuministi come nei movimenti popolari democratici, si rivela anche nel carattere degli assimilati. L'illuminato dominio di sé, con cui gli ebrei assimilati poterono superare in se stessi i segni dolorosi del dominio altrui (quasi una seconda circoncisione), li ha portati senza riserve, dalla loro comunità in dissoluzione, alla borghesia moderna, che procede già, irresistibilmente, verso la ricaduta nella nuda oppressione, verso la sua riorganizzazione a razza pura. La razza non è, come vogliono i razzisti, la particolarità naturale immediata: ma piuttosto la riduzione alla natura, alla nuda violenza, la particolarità chiusa in sé e ostinata, che – nella realtà attuale – è appunto l'universale. Razza, oggi, è l'autoaffermazione dell'individuo borghese, integrata nel collettivo barbarico. L'armonia sociale, professata un tempo dagli ebrei liberali, doveva essere sperimentata da loro alla fine, sulla propria pelle, come armonia della « comunità popolare ». Credevano che

fosse l'antisemitismo a deformare un ordine che, in realtà, non può vivere senza deformare l'uomo. La persecuzione degli ebrei, come la persecuzione in generale, era inseparabile da esso ordine. La sua essenza, per quanto potesse restare nascosta in determinati periodi, è la violenza che si rivela nel genocidio.

II.

L'antisemitismo come movimento popolare è sempre stato ciò che i suoi promotori solevano rimproverare ai socialdemocratici: e cioè « livellamento ». Quelli che non hanno autorità di comando non devono stare meglio del popolo. Dall'impiegato tedesco ai negri di Harlem, i cupidi seguaci del movimento hanno, in fondo, sempre saputo che non ne avrebbero alla fine ricavato altro che il piacere di vedere anche gli altri a mani vuote. L'« arianizzazione » della proprietà ebraica, che, del resto, è andata per lo piú a vantaggio dei membri della classe superiore, difficilmente ha procurato, alle masse del terzo Reich, un utile maggiore di quello che poteva dare ai cosacchi la misera preda estorta ai quartieri ebraici taglieggiati. Il vantaggio materiale era ideologia già scrutata a metà. Che la dimostrazione della sua inutilità economica rafforzi, anziché diminuire, il fascino del rimedio razzista, rinvia alla sua vera natura: esso non giova agli uomini, ma al loro impulso distruttivo. Il vero guadagno su cui il camerata fa assegnamento, è la sanzione del suo odio ad opera del collettivo. Quanto meno se ne ricava per altri aspetti, e tanto piú ostinatamente ci si lega al movimento contro ogni miglior cognizione. All'obbiezione che rende poco, l'antisemitismo si è mostrato refrattario. Poiché esso, per il popolo, è un lusso.

La sua utilità ai fini del dominio è evidente. Può servire come diversivo, comodo strumento di corruzione, esempio terroristico. I *rackets* rispettabili lo sovvenzionano, e quelli non rispettabili lo esercitano. Ma la figura dello spirito (sociale e individuale) che appare nell'antisemitismo, l'irretimento preistorico e storico di cui rimane prigioniero come

13

un disperato tentativo di evasione, è ancora immerso nell'oscurità. Se un male cosí profondamente radicato nella civiltà non ottiene il suo posto nella conoscenza, non è in grado di lenirlo, nella conoscenza, nemmeno il singolo, quand'anche fosse docile e volonteroso al pari della vittima. Le spiegazioni e confutazioni strettamente razionali, economiche e politiche – per quanto possano contenere di vero – non sono in grado di farlo, poiché la razionalità connessa al dominio è essa stessa alle radici del male. In atto di colpire e di difendersi ciecamente, persecutori e vittime appartengono ancora allo stesso ambito di sventura. Il comportamento antisemitico si scatena in situazioni in cui uomini accecati e privati della soggettività vengono liberati come soggetti. Il loro agire è una serie di reazioni mortali (per gli interessati) e tuttavia prive di senso, come quelle che i behavioristi constatano senza spiegarle. L'antisemitismo è uno schema rigido, anzi un rituale della civiltà, e i *pogrom* sono i veri assassini rituali. Essi provano l'impotenza di ciò che potrebbe frenarli, della riflessione, del significato, e infine della verità. Nel gioco puerile dell'omicidio trova conferma la vita ottusa a cui ci si adatta.

Solo la cecità dell'antisemitismo, la sua mancanza d'intenzioni, conferisce verità alla tesi per cui sarebbe una valvola di sicurezza. Il furore si sfoga su chi spicca indifeso. E come le vittime sono intercambiabili fra loro, secondo la costellazione storica (vagabondi, ebrei, protestanti, cattolici), ciascuna di esse può prendere il posto degli assassini, nella stessa cieca voluttà di uccidere, appena si senta potente come la norma. Non c'è un antisemitismo « genuino »; non esistono, comunque, antisemiti di nascita. Gli adulti in cui la richiesta di sangue ebreo è divenuta una seconda natura, sanno altrettanto poco il perché come i giovani destinati a versarlo. E i mandanti supremi, che lo sanno, non odiano gli ebrei e non amano i loro seguaci. Ma questi, che non ci ricavano le spese, né dal punto di vista economico né da quello sessuale, odiano senza fine. E non tollerano distensione o rilassamento, poiché non conoscono soddisfazione. È quindi effettivamente una sorta di idealismo dinamico che anima le bande organizzate degli assassini. Essi muovono al saccheggio, e ci costruiscono tutta un'ideologia, cianciando di salvezza della famiglia,

della patria e dell'umanità. Ma restando pur sempre i gabbati (come, in fondo, hanno sempre saputo), il loro povero motivo razionale, la rapina, a cui doveva servire la razionalizzazione, scompare del tutto, e questa diventa sincera contro le loro stesse intenzioni. L'impulso oscuro e non chiarito, a cui essa, fin dall'inizio, era piú affine che alla ragione, prende interamente possesso di loro. L'isola di razionalità è travolta, e i disperati appaiono ormai solo come i difensori della verità, i rinnovatori del pianeta, che devono riformare anche l'ultimo angolo di terra. Tutto ciò che vive diventa oggetto e materiale del loro orrendo dovere, che non è piú turbato dalla minima inclinazione. L'azione diventa effettivamente autonoma, fine a se stessa, e maschera solo la propria assenza di scopo. L'antisemitismo esorta sempre a condurre a termine il lavoro appena iniziato. Fra antisemitismo e totalità c'è sempre stato, fin dall'inizio, il rapporto piú intimo. La cecità investe tutto, poiché non comprende nulla.

Il liberalismo aveva accordato agli ebrei la proprietà, ma non l'autorità di comando. Era il senso dei diritti dell'uomo, promettere la felicità anche dove non c'è potere. Ma poiché le masse ingannate sentono che quella promessa, come universale, rimane una menzogna finché esistono classi, essa suscita il loro furore; esse si sentono beffate. Anche come possibilità, come idea, esse devono scacciare continuamente il pensiero di quella felicità, e rinnegarlo tanto piú furiosamente quanto piú è matura la sua attuazione. Ovunque esso appaia realizzato per entro l'universale privazione, essi devono reiterare l'oppressione inflitta al loro proprio desiderio. Tutto ciò che assurge a pretesto di questa ripetizione, anche se si tratta di creature infelici, Ahasvero e Mignon, stranieri che ricordano la terra promessa, bellezza che rievoca il sesso, l'animale bollato come repellente, che suscita idee di promiscuità, – attira su di sé la voglia di distruggere dei civilizzati, che non hanno mai potuto condurre a termine il doloroso processo dell'incivilimento. A coloro che dominano convulsamente la natura, la natura tormentata riflette la provocatoria immagine della felicità impotente. L'idea della felicità senza potere è intollerabile, poiché essa – ed essa sola – sarebbe veramente felicità. La

leggenda della cospirazione di banchieri ebrei dissoluti che finanziavano il bolscevismo, è il simbolo dell'impotenza congenita, la dolce vita il simbolo della felicità. A ciò si associa l'immagine dell'intellettuale, che sembra pensare (ciò che gli altri non possono concedersi), e non versa il sudore della fatica fisica. Il banchiere e l'intellettuale, denaro e spirito, gli esponenti della circolazione, sono il sogno rimosso dei mutilati dal dominio, e di cui il dominio si serve per perpetuarsi.

III.

La società odierna, dove sentimenti e rinascite religiose sono in vendita sul mercato come l'eredità delle rivoluzioni, dove i capi fascisti contrattano a porte chiuse il territorio e la vita delle nazioni, mentre il pubblico iniziato valuta il prezzo alla radio, la società dove anche la parola che la smaschera è un titolo per essere accolti in un *racket* politico: questa società, dove ormai non solo la politica è un *business*, ma il *business* è tutta la politica – si scandalizza degli antiquati modi da mercante dell'ebreo, e lo bolla come il materialista, l'usuraio, che deve cedere al sacro fuoco di coloro che hanno eretto il *business* ad assoluto.

Gli ebrei non furono i soli ad occupare la sfera della circolazione. Ma furono rinchiusi in essa troppo a lungo per non riflettere, nella loro natura, l'odio di cui erano stati sempre oggetto. Solo tardi e con difficoltà poterono accedere alla proprietà dei mezzi di produzione. È vero che, in tutta la storia d'Europa, e ancora nell'Impero tedesco, gli ebrei battezzati raggiunsero spesso posti elevati nell'amministrazione e nell'industria. Ma dovettero sempre giustificare questi privilegi con raddoppiata sottomissione, zelo premuroso e abnegazione tenace. Erano ammessi solo se, col loro comportamento, facevano tacitamente proprio, e confermavano ancora una volta, il verdetto sugli altri ebrei: è questo il senso del battesimo. Tutte le gesta dei notabili non hanno ottenuto che l'ebreo fosse accolto dai popoli d'Europa; non gli si lasciò mettere radici e gli si diede quindi del *déraciné*. È sempre rimasto un protetto, alle

dipendenze di imperatori, di principi, o dello stato assolutistico. Che erano tutti, un tempo, economicamente avanzati nei confronti della popolazione arretrata. Nella misura in cui potevano aver bisogno dell'ebreo come mediatore, lo proteggevano contro le masse, che dovevano pagare lo scotto del progresso. Gli ebrei furono coloni del progresso. Da quando contribuirono a diffondere, come mercanti, la civiltà romana nell'Europa pagana, furono sempre, in armonia con la loro religione patriarcale, gli esponenti di rapporti cittadini, borghesi, e finalmente industriali. Introducevano nel paese le forme capitalistiche di vita, e si attiravano l'odio di quelli che dovevano soffrire sotto di esse. In nome del progresso economico, per cui oggi vanno in rovina, gli ebrei furono sempre una spina nell'occhio degli artigiani e dei contadini declassati dal capitalismo. Essi sperimentano ora su di sé il suo carattere esclusivo e particolare. Essi, che volevano sempre essere i primi, sono lasciati di gran lunga indietro. Anche il direttore ebreo di un *trust* cinematografico americano vive, in tutto il suo splendore, arroccato in una difesa senza speranza. Il caffettano era la spettrale sopravvivenza di un antichissimo costume borghese. Oggi esso dice che chi lo porta è stato gettato ai margini della società, che, ormai del tutto illuminata, caccia gli spettri della sua preistoria. Quelli che hanno diffuso l'individualismo, il diritto astratto, il concetto di persona, sono ora degradati a *species*. Quelli che non poterono mai godere tranquillamente del diritto di cittadinanza, che avrebbe dovuto conferir loro la loro stessa qualità di uomini, tornano a chiamarsi « l'ebreo », senza altre distinzioni. Anche nell'Ottocento l'ebreo doveva fare assegnamento sull'alleanza col potere centrale. Il diritto universale, tutelato dallo stato, era il pegno della sua sicurezza, le leggi eccezionali il suo incubo. Egli restava oggetto, in balia del favore, anche dov'era nel suo diritto. Il commercio non era la sua professione, ma il suo destino.

IV.

L'antisemitismo fascista vuol prescindere dalla religione. Esso afferma che è in gioco la purezza della razza e della nazione. Essi capiscono che gli uomini hanno rinunciato da tempo alla cura dell'eterna salute. Il credente medio è oggi cosí smaliziato come poteva esserlo, un tempo, solo un alto dignitario. Accusare gli ebrei di essere miscredenti ostinati, non serve piú a mobilitare le masse. Ma l'ostilità religiosa che spinse per duemila anni a perseguitare gli ebrei, difficilmente è del tutto spenta. Lo zelo stesso con cui l'antisemitismo ripudia la sua tradizione religiosa, mostra invece che essa si annida profondamente in esso, come un tempo l'idiosincrasia profana si celava nello zelo religioso. La religione è stata incorporata come bene culturale, ma non tolta e superata. L'alleanza d'illuminismo e dominio ha impedito che il suo momento di verità affiorasse alla coscienza, e ha conservato le sue forme reificate. L'una e l'altra cosa torna a vantaggio del fascismo: l'anelito incontrollato è convogliato nella rivolta « popolare » [1], gli epigoni degli *Schwärmer* evangelici sono sfigurati e pervertiti, secondo il modello dei cavalieri wagneriani del Gral, in fanatici della comunità di sangue e guardie scelte; mentre la religione come istituzione in parte è direttamente inserita e cointeressata al sistema, in parte è trasposta nella pompa delle sfilate e della cultura di massa. La fede fanatica di cui si vantano capi e seguaci, non è diversa da quella ostinata che teneva un tempo a bada i disperati; solo il suo contenuto si è perduto per via. Di esso non sopravvive che l'odio per quelli che non condividono la fede. L'antisemitismo è tutto ciò che è rimasto, nei cristiani tedeschi, della religione dell'amore.

Il Dio ebraico, passando dalla forma enoteistica a quella universale, non ha ancora perso completamente i tratti del demone naturale. Il terrore proveniente dal passato preanimistico si trasferisce – dalla natura – nel concetto del soggetto assoluto, che – creatore e signore della natura

[1] *Völkisch* [*N. d. T.*].

– la assoggetta interamente a sé. Nonostante l'indicibile potenza e maestà che questa estraniazione gli conferisce, esso è accessibile al pensiero, che diventa universale proprio in questo rapporto a un essere supremo e trascendente. Dio come spirito si oppone alla natura come l'altro principio, che non si limita a garantire il suo cieco decorso, come tutti gli dèi mitici, ma può anche liberare dal suo ciclo. Ma nella sua remota astrattezza si è rafforzato, nello stesso tempo, il terrore dell'incommensurabile, e il ferreo detto « Io sono », che non tollera nulla accanto a sé, supera, in violenza ineluttabile, il verdetto piú cieco, ma perciò stesso piú ambiguo, dell'anonimo destino. Il Dio ebraico esige ciò che gli spetta e aggiusta i conti con l'insolvente. Esso avviluppa la sua creatura nella rete della colpa e del merito. Di contro a ciò il cristianesimo ha accentuato il momento della grazia, che peraltro è implicito nello stesso ebraismo come alleanza di Dio con gli uomini e promessa messianica. Il cristianesimo ha attenuato il terrore dell'assoluto, poiché la creatura ritrova se stessa nella divinità: il mediatore divino è invocato con un nome umano e muore di morte umana. E il suo messaggio è: Non temete; la legge dilegua davanti alla fede; piú grande di ogni maestà è l'amore, che è il solo e unico comandamento.

Ma in virtú degli stessi elementi onde il cristianesimo dissolve l'incantesimo della religione naturale, esso torna a riprodurre, in forma spiritualizzata, l'idolatria. Nella misura stessa in cui l'assoluto è avvicinato al finito, il finito stesso viene assolutizzato. L'autoriflessione umana nell'assoluto, l'umanizzazione di Dio attraverso il Cristo, è il *proton pseudos* del cristianesimo. Il progresso sull'ebraismo è pagato con l'affermazione che un uomo, Gesú, è stato Dio. Proprio il momento riflessivo [1] del cristianesimo, la spiritualizzazione della magia, è responsabile del male. Viene fatto passare per spirituale proprio ciò che, di fronte allo spirito, si rivela come naturale. Poiché lo spirito consiste proprio nello sviluppo della contraddizione contro questa pretesa del finito. Cosí la cattiva coscienza deve raccomandare il profeta come sim-

[1] Vale a dire soggettivo [*N. d. T.*].

bolo, la prassi magica come transustanziazione. Ciò fa del cristianesimo una religione, in un certo senso la sola: un legame intellettuale a ciò che è intellettualmente sospetto, un dominio culturale separato. Come i grandi sistemi asiatici, anche il giudaismo precristiano era una fede quasi inseparata dalla vita nazionale, dall'autoconservazione comune. La trasformazione del rito sacrificale pagano non si compí solo nel culto, né soltanto nell'animo, ma determinò la forma del processo lavorativo. Come schema di questo processo, il sacrificio diventa razionale. Il tabú si trasforma nell'ordinamento razionale del processo di lavoro. Regola l'amministrazione in pace e in guerra, la semina e la mietitura, la preparazione dei cibi e la macellazione. Anche se le regole non scaturiscono da considerazioni razionali, dalle regole stesse scaturisce una razionalità. Lo sforzo di liberarsi dal timore immediato ha dato origine, fra i primitivi, all'istituzione del rituale; che si purifica, nel giudaismo, a ritmo consacrato della vita familiare e statale. I sacerdoti erano incaricati di sorvegliare che l'uso fosse seguito. La loro funzione nel dominio era, nel sistema teocratico, palese; mentre il cristianesimo volle restare spirituale anche quando mirava al dominio. Esso spezzò l'autoconservazione – nell'ideologia – con l'ultimo sacrificio, quello dell'uomo-Dio; ma cosí facendo abbandonò alla profanità la realtà svalutata: la legge mosaica è abolita, ma è dato il suo a Cesare come a Dio. L'autorità mondana viene confermata o usurpata, mentre il cristianesimo viene esercitato come branca riservata della salute. Il superamento dell'autoconservazione mediante l'imitazione di Cristo diventa oggetto di prescrizione. Cosí l'amore disinteressato è spogliato della sua ingenuità, separato dall'amore naturale e registrato come merito. Dove l'amore mediato dalla conoscenza della salute sarebbe pur sempre, tuttavia, quello diretto e immediato; natura e sopranatura si concilierebbero in esso. La sua falsità è in ciò: nella pseudoattribuzione di un significato affermativo all'abnegazione e all'oblio di sé.

L'attribuzione di questo significato è fallace, perché la chiesa vive sí del fatto che gli uomini vedono la via della redenzione nell'osservanza della sua dottrina (che essa esiga opere, come nella versione cat-

tolica, o la fede come in quella protestante), ma – d'altra parte – non è in grado di garantire la meta. Il carattere non impegnativo della promessa ecclesiastica di salvezza, questo momento ebraico e negativo nella dottrina cristiana, che relativizza la magia e infine la chiesa stessa, è tacitamente respinto dal credente ingenuo, per cui il cristianesimo, religione del soprannaturale, diventa rituale magico, religione naturale. Egli crede solo in quanto dimentica la propria fede. Si attribuisce sapere e certezza come gli astrologhi e gli spiritisti. Che non è necessariamente peggio della teologia spiritualizzata. La vecchietta italiana, che, nella sua pia semplicità, offre una candela a san Gennaro per il nipote in guerra, è forse piú vicina alla verità di quelli che, senz'ombra di idolatria, benedicono le armi contro cui il santo non può nulla. Ma per l'ingenuità anche la religione diventa un surrogato di religione. Il sospetto di tutto ciò accompagnò il cristianesimo fin dai primi tempi, ma solo i cristiani paradossali e ribelli, da Pascal attraverso Lessing e Kierkegaard fino a Barth, ne fecero il perno della loro teologia. In questa consapevolezza essi non furono solo i piú radicali, ma anche i piú indulgenti. Ma gli altri, che la soffocavano e si attribuivano, in malafede, il cristianesimo come un possesso sicuro, dovevano provare la propria salute eterna con la disgrazia terrena di coloro che non offrivano il torbido sacrificio della ragione. È questa l'origine religiosa dell'antisemitismo. I seguaci della religione del padre sono odiati da quelli del figlio come quelli che la sanno piú lunga. È l'ostilità contro lo spirito dello spirito che si ottunde a salvezza. Lo scandalo dei cristiani antisemiti è la verità che fronteggia il male senza razionalizzarlo e ritiene l'idea della beatitudine immeritata contro il corso del mondo e l'ordine della salvezza che dovrebbero, secondo i cristiani, realizzarla. L'antisemitismo deve provare la legittimità del rituale di fede e storia, eseguendolo su coloro che gliela negano.

V.

« Non ti posso soffrire – non scordartene cosí facilmente », dice Sigfrido a Mime, che aspira al suo amore. La risposta tradizionale degli antisemiti è un appello all'idiosincrasia. L'emancipazione della società dall'antisemitismo dipende da ciò che il contenuto dell'idiosincrasia sia elevato al concetto, e ciò che è privo di senso acquisti coscienza di sé. Ma l'idiosincrasia si fissa al particolare. Come naturale vale l'universale, ciò che s'inquadra nel contesto degli scopi sociali. Mentre la natura che non si è filtrata a puro mezzo attraverso i canali dell'ordine concettuale, lo stridere del gesso sulla lavagna, che perfora i timpani, l'*haut goût*, che richiama le feci e la putrefazione, il sudore che appare sulla fronte del premuroso: tutto ciò che non si è completamente adeguato o offende i divieti in cui si deposita il progresso dei secoli, suona agro e suscita una ripugnanza irresistibile.

I motivi a cui fa appello l'idiosincrasia rinviano all'origine. Essi ripetono momenti della preistoria biologica: segnali di pericolo a cui si rizzavano i capelli e il cuore si fermava in petto. Nell'idiosincrasia singoli organi tornano a sottrarsi al controllo del soggetto; e ubbidiscono per conto loro a stimoli biologici elementari. L'io che si apprende in queste reazioni, come nell'accapponarsi della pelle, nell'irrigidirsi dei muscoli e degli arti, non è, tuttavia, interamente padrone di esse. Per qualche istante realizzano l'adeguazione all'immobile natura ambiente. Ma come il mobile si avvicina all'immobile, la vita piú evoluta alla mera natura, si estrania al tempo stesso da essa; poiché la natura immobile, in cui il vivente, come Dafne, tende – in uno stato di emozione estrema – a trasformarsi, è capace solo del rapporto piú estrinseco, del rapporto spaziale. Lo spazio è l'estraniazione assoluta. Dove l'umano vuole assimilarsi alla natura, si ottunde – nello stesso tempo – verso di essa. Lo spavento protettivo è una forma di mimetismo. Quei fenomeni d'irrigidimento nell'uomo sono schemi arcaici dell'autoconservazione:

la vita paga lo scotto della sua sopravvivenza assimilandosi a ciò che è morto.

Al posto dell'adesione organica all'altro, del mimetismo propriamente detto, la civiltà ha introdotto dapprima, nella fase magica, l'uso regolato della mimesi, e poi, nella fase storica, la prassi razionale, il lavoro. La mimesi incontrollata è messa al bando. L'angelo dalla spada fiammeggiante, che ha cacciato gli uomini, dal paradiso, sulle vie del progresso tecnico, è già il simbolo di questo progresso. La severità con cui, nel corso dei millenni, i dominatori hanno vietato alla propria prole, come alle masse soggette, la ricaduta nelle forme mimetiche di vita, a cominciare dal divieto religioso delle immagini, attraverso la condanna sociale degli attori e degli zingari, fino alla pedagogia che insegna ai bambini a non essere puerili, è la premessa dell'incivilimento. L'educazione sociale e individuale rafforza l'uomo nel contegno oggettivante del lavoro e lo preserva dal lasciarsi riassorbire nel ritmo alterno della natura ambiente. Ogni diversione, anzi ogni abbandono, ha qualcosa di mimetico. L'io, invece, si è forgiato nell'indurimento. Con la sua formazione si compie il passaggio dal riflesso mimetico alla riflessione controllata. Al posto dell'adeguazione fisica alla natura subentra la « ricognizione nel concetto », l'assunzione del diverso sotto l'identico. Ma la costellazione in cui si instaura l'identità (quella immediata della mimesi come quella mediata della sintesi, l'adeguazione alla cosa [1] nel cieco atto vitale o la comparazione del reificato [2] nella terminologia scientifica) è sempre quella del terrore. La società continua la natura minacciosa come coazione stabile e organizzata, che, riproducendosi negli individui come autoconservazione coerente, si ripercuote sulla natura come dominio sociale su di essa. La scienza è ripetizione, elevata a regolarità accertata, conservata in stereotipi. La formula matematica è regressione impiegata consapevolmente, come già il rito magico; è la forma piú sublimata di mimetismo. La tecnica rea-

[1] *Angleichung ans Ding* [*N. d. T.*].
[2] *Vergleichung des Verdinglichten* [*N. d. T.*].

lizza l'adattamento al morto ai fini dell'autoconservazione, non piú, come la magia, con l'imitazione materiale della natura esterna, ma con l'automatizzazione dei processi spirituali, con la loro trasformazione in ciechi decorsi. Col suo trionfo le manifestazioni umane diventano insieme controllabili e coatte. Dell'adeguazione alla natura non resta che la sclerosi verso di essa. Il colore protettivo e deterrente è rappresentato, oggi, dal cieco dominio della natura, che fa tutt'uno con la finalità lungimirante.

Nel modo borghese di produzione l'insopprimibile eredità mimetica di ogni prassi è rimessa all'oblio. Il divieto spietato di regredire diventa, a sua volta, mero destino; la privazione è divenuta cosí totale che non perviene piú ad attuarsi coscientemente. Gli uomini accecati dalla civiltà sperimentano i propri tratti mimetici colpiti da tabú solo in determinati gesti e comportamenti che appaiono loro in altri, e che spiccano come avanzi isolati, relitti vergognosi, nell'ambiente razionalizzato. Ciò che ripugna come estraneo è fin troppo familiare [1]. È la gesticolazione contagiosa dell'immediatezza repressa e soffocata dalla civiltà: toccare, attaccarsi, lo sforzo di calmare e di convincere. Ciò che irrita, oggi, è l'inattualità di quei moti, che paiono voler ritradurre le relazioni umane (da tempo reificate) in rapporti personali di potere, cercando di ammorbidire il compratore con le lusinghe, il debitore con le minacce, il creditore con le preghiere. Dà fastidio, infine, ogni moto e impulso in generale: agitarsi, commuoversi è meschino. Ogni espressione non manipolata appare come la smorfia che quella manipolata – al cinema, nella giustizia sommaria, nel discorso del capo – è stata da sempre. Ma la mimica indisciplinata è il marchio dell'antica soggezione, impresso nella sostanza vivente dei dominati e trasmesso per generazioni, grazie a un inconscio processo d'imitazione attraverso ogni infanzia, dal rigattiere ebreo al grande banchiere. Quella mimica suscita furore, poiché ostenta, nei nuovi rapporti di produzione, l'antica

[1] Cfr. FREUD, *Das Unheimliche*, in *Gesammelte Schriften*, X, pp. 394, 399 e altrove.

paura, che si è dovuta dimenticare per sopravvivere in essi. Al momento di coazione, al furore dell'aguzzino e della vittima che ritornano inseparati nella smorfia, risponde la furia del civilizzato. All'apparenza impotente risponde la realtà mortale, al gioco [1] la serietà.

La smorfia appare un gioco, una commedia, poiché, invece di lavorare seriamente, preferisce mettere in mostra l'insoddisfazione. Sembra sottrarsi alla serietà dell'esistenza, proprio perché l'ammette senza ritegno: e perciò è inautentica. Ma l'espressione è l'eco dolorosa di un potere schiacciante, violenza che diventa percettibile nel lamento. È sempre eccessiva, per quanto sincera, perché, come in ogni opera d'arte, in ogni lamento sembra contenuto il mondo intero. Adeguata è solo la prestazione. Essa, e non la mimesi, può troncare la sofferenza. Ma la sua conseguenza è il volto immobile e impassibile, e, alla fine dell'epoca, la *baby face* degli uomini d'acciaio. La voce stentorea degli oratori e dei ras fascisti mostra l'altra faccia di questo stesso dato sociale. L'urlo è freddo come il *business*. Essi confiscano alla natura anche il lamento e ne fanno un elemento della loro tecnica. Il loro ruggito è, per il *pogrom*, quello che il meccanismo sonoro è per la bomba tedesca: il grido di terrore, che reca terrore, è messo in moto. Dal gemito della vittima, che chiamò per primo la violenza per nome, e dalla parola stessa che indica le vittime (francese, negro, ebreo), si lasciano volutamente mettere nello stato di disperazione dell'inseguito che deve colpire ad ogni costo. Sono la falsa caricatura della mimesi da spavento. Riproducono in sé l'insaziabilità del potere di cui hanno paura. Tutto deve essere utilizzato, tutto deve essere loro. Lo scandalo è la mera esistenza dell'altro. Ogni altro « occupa troppo posto » e va ricacciato nei suoi limiti, che sono quelli del terrore illimitato. Chi cerca un nascondiglio, non deve trovarlo; a coloro che esprimono ciò a cui tutti aspirano, la pace, la patria, la libertà – ai nomadi e ai saltimbanchi, si è sempre negato

[1] *Spiel*, che significa, in questo caso, anche finzione, « recitazione » ecc. Così, subito dopo, *gespielt wirkt die Grimasse* ha il doppio senso che la smorfia appare come una finzione (una simulazione, una messa in scena), e che (perciò) « non è una cosa seria » [*N. d. T.*].

il diritto di cittadinanza. Ciò che uno teme, gli vien fatto. Anche l'ultimo riposo non dev'essere tale. La profanazione dei cimiteri non è una degenerazione dell'antisemitismo, ma l'antisemitismo stesso. Gli scacciati suscitano fatalmente la voglia di scacciare. Al segno che la violenza ha lasciato in loro si accende senza fine la violenza. Ciò che chiede solo di vegetare, va estirpato. Nelle reazioni di fuga, caotiche e regolari insieme, degli animali inferiori, nelle figure del brulichio, nei gesti convulsi dei torturati, appare ciò che nella nuda vita nonostante tutto non si può controllare: l'impulso mimetico. Nell'agonia della creatura, all'estremo opposto della libertà, la libertà affiora irresistibilmente come vocazione contrariata della materia. Contro di essa si dirige l'idiosincrasia che l'antisemitismo adduce a pretesto.

L'energia psichica mobilitata dall'antisemitismo politico è questa idiosincrasia razionalizzata. Tutti i pretesti in cui s'intendono capi e seguaci consentono di cedere alla seduzione mimetica senza violare apertamente il principio di realtà, salvando, per cosí dire, la decenza. Essi non possono soffrire l'ebreo, e lo imitano continuamente. Non c'è antisemita che non sia istintivamente portato ad imitare ciò che per lui è « ebreo ». Si tratta sempre, del resto, di cifre mimetiche: il moto della mano che accompagna l'argomentazione, il tono cantante della voce, che dà, indipendentemente dal senso del giudizio, un quadro movimentato della cosa e del sentimento, il naso, il *principium individuationis* fisiognomico, quasi una sigla che incida in viso al singolo il suo carattere particolare. Nelle ambigue tendenze dell'olfatto sopravvive l'antica nostalgia del basso, dell'unione immediata con la natura circostante, con la terra e il fango. Fra tutti i sensi l'odorato, che è attirato senza oggettivare, testimonia con la massima evidenza dell'impulso a perdersi in altro e ad adeguarvisi. Perciò l'odore, come percezione e come percepito – che fanno tutt'uno nell'atto –, è piú espressione che non altri sensi. Nel vedere si resta chi si è, nell'odorare ci si perde. Cosí per la civiltà l'odore è un'onta, uno stigma di classi sociali subalterne, di razze inferiori e animali ignobili. Dedicarsi a questo piacere è lecito, per il civilizzato, solo se il divieto viene sospeso e questa sospen-

sione è razionalizzata da scopi realmente o apparentemente pratici. Si può acconsentire all'impulso vietato se è fuori dubbio che ciò avviene per distruggerlo. È il fenomeno della baia o del dileggio. È la triste parodia dell'adempimento. A patto di essere disprezzata e di disprezzarsi, la funzione mimetica viene assaporata malignamente. Chi fiuta odori, « cattivi odori », per eliminarli, può imitare a suo piacere l'atto di annusare, che ha nell'odore il suo piacere immediato. Se il civilizzato neutralizza l'impulso vietato identificandosi incondizionatamente con l'istanza che lo vieta, esso viene ammesso. Quando l'impulso varca la soglia, esplode il riso. È questo lo schema della reazione antisemitica. È per celebrare l'istante dell'esenzione autoritaria dal divieto che si raccolgono gli antisemiti; esso solo li costituisce a collettivo, e instaura la comunità razziale. Il loro clamore è la risata organizzata. Quanto piú tremende le accuse e le minacce, quanto maggiore la collera, e tanto piú efficace e spietato lo scherno. Furore, scherno e imitazione velenosa sono in realtà la stessa cosa. Il significato degli emblemi fascisti, della disciplina rituale, delle uniformi e di tutto l'apparato preteso irrazionale, è quello di rendere possibile il comportamento mimetico. I simboli arzigogolati propri di ogni movimento controrivoluzionario, i teschi e i camuffamenti, il rullo barbarico dei tamburi, la ripetizione monotona di parole e di gesti, sono altrettante imitazioni organizzate di pratiche magiche, la mimesi della mimesi. Il capo dal viso lubrificato e col carisma dell'isteria a comando, conduce la ridda. La sua figura realizza rappresentativamente e in immagine ciò che è negato a tutti gli altri nella realtà. Hitler può gesticolare come un *clown*, Mussolini azzardare toni in falsetto come un tenore di provincia, Goebbels parlare speditamente come l'agente di commercio ebreo che esorta ad assassinare, Coughlin predicare l'amore come il Salvatore di cui rappresenta la crocifissione perché sia versato sempre nuovo sangue. Il fascismo è totalitario anche in ciò, che cerca di mettere la rivolta della natura oppressa contro il dominio direttamente al servizio di quest'ultimo.

Questo meccanismo ha bisogno degli ebrei. La loro visibilità arti-

ficialmente potenziata opera sul figlio legittimo della civiltà pagana come un campo magnetico. Come il radicato avverte, nella sua differenza dall'ebreo, l'uguaglianza, l'umano, è indotto in lui il senso dell'opposizione, dell'estraneità. Cosí gli impulsi vietati, incompatibili col lavoro nel suo ordinamento attuale, vengono tradotti in idiosincrasie conformistiche. La posizione economica degli ebrei, ultimi pifferi suonati dell'ideologia liberale, non fornisce alcuna protezione sicura da questo rischio. Essendo cosí adatti a produrre quelle correnti d'induzione psichica, sono apprestati passivamente a queste funzioni. Condividono la sorte della natura ribelle di cui tengono il posto per il fascismo: vengono adoperati con cieco acume. Poco importa che gli ebrei come individui abbiano davvero ancora quei tratti mimetici che provocano il contagio maligno, o che essi vengano supposti arbitrariamente. Non appena i detentori del potere economico hanno superato ogni timore e riluttanza a chiamare i gestori fascisti, si costituisce automaticamente, verso gli ebrei, l'armonia della « comunità popolare » [1]. Essi vengono abbandonati dal dominio, quando esso, in virtú della sua crescente estraniazione dalla natura, ricade a mera natura. Agli ebrei nel loro insieme si rivolge l'accusa di praticare una magia proibita, un rituale sanguinoso. Solo cosí, mascherato da accusa, il desiderio inconscio degli autoctoni di ritornare alla prassi sacrificale mimetica, celebra la sua risurrezione nella loro stessa coscienza. E quando ogni orrore della preistoria liquidata dalla civiltà è riabilitato – con la proiezione sugli ebrei – come interesse razionale, non c'è piú freno. Quell'orrore può essere attuato in realtà, e l'attuazione del male supera anche il contenuto maligno della proiezione. Le fantasie razziste sui delitti degli ebrei – infanticidî ed eccessi sadici, tentativi di avvelenare il popolo e congiure internazionali – definiscono esattamente il sogno degli antisemiti e restano molto indietro alla sua realizzazione. Giunti a questo punto, già la parola « ebreo » appare come il ghigno sanguinoso di cui la bandiera con la croce uncinata – teschio e ruota insieme – sviluppa

[1] *Volksgemeinschaft* [*N. d. T.*].

la copia; il solo fatto che uno si chiami ebreo suona come un invito a ridurlo finché somigli all'immagine.

Civiltà è quella vittoria della società sulla natura che trasforma tutto in mera natura. Gli ebrei stessi hanno contribuito a ciò nei millenni, con illuminismo non meno che con cinismo. Gli ebrei – il piú antico patriarcato conservatosi fino ad oggi, incarnazione del monoteismo – trasformarono i tabú in massime di civiltà quando gli altri erano ancora alla magia. Pareva riuscito loro ciò a cui il cristianesimo si affaticò invano: la neutralizzazione della magia in virtú della sua stessa forza, che, come ufficio divino, si rivolge contro se stessa. Essi hanno, non tanto estirpato, quanto piuttosto superato e conservato l'adeguazione alla natura nei puri doveri del rito. Cosí le serbarono la memoria conciliatrice, senza ricadere, col simbolo, nella mitologia. Perciò figurano, agli occhi della civiltà avanzata, come arretrati e troppo avanti insieme, simili e dissimili, furbi e sciocchi ad un tempo. Sono accusati di ciò che essi, come primi borghesi, sono stati i primi a vincere in sé: la tendenza a farsi sedurre dall'inferiore, l'impulso verso l'animale e la terra, l'idolatria. Avendo inventato il concetto di mondezza [1], sono perseguitati come porci. Gli antisemiti si fanno esecutori dell'antico testamento: provvedono acché gli ebrei, avendo mangiato i frutti dell'albero della conoscenza, diventino terra.

VI.

L'antisemitismo si basa sulla falsa proiezione. Essa è l'opposto della vera mimesi, ma profondamente affine alla mimesi repressa, e forse (anzi) il tratto morboso in cui essa si cristallizza. Se la mimesi si assimila all'ambiente, la falsa proiezione assimila l'ambiente a sé. Se per quella l'esterno è il modello a cui l'interno aderisce e si adegua, e l'estraneo diventa familiare, questa traspone all'esterno l'interno pronto

[1] Dei cibi (*koscher*) [*N. d. T.*].

a scattare e configura anche ciò che è piú familiare come nemico. Impulsi che non sono lasciati passare dal soggetto come suoi, e che tuttavia gli sono propri, vengono attribuiti all'oggetto: alla vittima potenziale. Nel comune paranoico la scelta di essa non è libera, ma obbedisce alle leggi della sua malattia. Nel fascismo questo contegno è investito dalla politica, l'oggetto della malattia è determinato secondo criteri pratici, il sistema allucinatorio diventa norma razionale nel mondo, e la deviazione nevrosi. Il meccanismo che l'ordine totalitario assume a proprio servizio è antico come la civiltà. Gli stessi impulsi sessuali che il genere umano ha represso, poterono, in singoli individui come in popoli interi, conservarsi e affermarsi nella trasformazione immaginaria del mondo ambiente in un sistema diabolico. Sempre il cieco sanguinario vide nella vittima il persecutore, da cui era portato disperatamente a difendersi, e i regni piú potenti avvertirono, prima di assalirlo, come una minaccia intollerabile anche il piú debole dei loro vicini. La razionalizzazione era un pretesto e coatta ad un tempo. Chi è stato eletto a nemico è già percepito come tale. La disfunzione è nell'incapacità di distinguere, da parte del soggetto, fra la parte propria ed altrui nel materiale proiettato.

In un certo senso ogni percezione è una proiezione. La proiezione delle impressioni dei sensi è un retaggio della preistoria animale, un meccanismo ai fini della difesa e del pasto, organo prolungato della disposizione a combattere con cui le specie animali superiori, di buona o di malavoglia, reagivano al movimento, indipendentemente dalle intenzioni dell'oggetto. La proiezione è automatizzata, nell'uomo, come altre funzioni aggressive e difensive che sono divenute riflessi. Cosí si costituisce il suo mondo oggettivo, come prodotto di quell'« arte celata nel profondo dell'anima umana, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi » [1]. Il sistema delle cose, il saldo universo, di cui la scienza costi-

[1] KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., in *Werke*, III, pp. 180-81 [trad. it. Bari 1949, I, p. 170].

tuisce solo l'espressione astratta, è (volgendo in senso antropologico la critica kantiana della conoscenza) il prodotto, inconsapevolmente determinantesi, dello strumento animale nella lotta per la vita, e cioè di quella proiezione spontanea. Ma nella società umana, dove, sviluppandosi l'individuo, si differenzia la vita affettiva come quella intellettuale, il singolo ha bisogno di un crescente controllo della proiezione, deve affinarla e insieme saperla dominare. Imparando egli a distinguere, sotto la pressione economica, fra pensieri e sentimenti propri ed altrui, sorge la differenza di esterno ed interno, la possibilità del distacco e dell'identificazione, l'autocoscienza e la coscienza morale. Per intendere la proiezione presa sotto il proprio controllo, e il suo degenerare a falsa proiezione (che appartiene all'essenza dell'antisemitismo), è necessaria una considerazione approfondita.

La dottrina fisiologica della percezione, disprezzata dai filosofi, dal kantismo in poi, come realismo ingenuo e circolo vizioso, spiega il mondo percettivo come la riflessione, diretta dall'intelletto, dei dati che il cervello riceve dagli oggetti reali. Secondo questa tesi, l'ordinamento dei dati puntuali ricevuti, delle impressioni, avviene ad opera dell'intelletto. Se anche i gestaltisti insistono sul fatto che la sostanza fisiologica non riceve solo punti, ma già strutture, Schopenhauer e Helmholtz, nonostante e anzi proprio in virtú del circolo, hanno compreso di piú – del rapporto intrecciato di soggetto e oggetto – della coerenza ufficiale della scuola, neopsicologica o neokantiana: l'immagine percettiva contiene in realtà concetti e giudizi. Fra l'oggetto reale e il dato indubitabile dei sensi, fra l'interno e l'esterno, c'è un abisso che il soggetto deve colmare a proprio rischio e pericolo. Per riflettere la cosa com'è, il soggetto deve restituirle piú di quanto non riceva da essa. Il soggetto torna a creare il mondo fuori di sé in base alle tracce che esso lascia nei suoi sensi: l'unità della cosa nella varietà delle sue proprietà e dei suoi stati; e costituisce cosí – di rimbalzo – l'io, in quanto apprende a dare unità sintetica non solo alle impressioni esterne, ma anche a quelle interne che si separano a poco a poco dalle prime. L'io identico è l'ultimo prodotto costante della proiezione. In un processo

che poteva compiersi, storicamente, solo con le forze sviluppate della costituzione fisiologica dell'uomo, l'io si è sviluppato come funzione unitaria e eccentrica insieme. Ma anche una volta oggettivato autonomamente, esso è solo ciò che è a lui il mondo degli oggetti. La profondità interiore del soggetto non consiste in altro che nella varietà e ricchezza di sfumature del suo mondo percettivo esteriore. Se questa reciproca compenetrazione è spezzata, l'io si irrigidisce. Se si esaurisce, positivisticamente, nella registrazione del dato, senza dare nulla di suo, si riduce a un punto; come se, alla maniera idealistica, progetta il mondo dal fondo senza fondo di se stesso, si estenua in una cieca ripetizione. In entrambi i casi esala l'ultimo respiro [1]. Solo nella mediazione onde il dato di per sé nullo dei sensi spinge il pensiero a tutta la produttività di cui è capace, e – d'altra parte – il pensiero si affida senza riserve all'impressione che lo travolge, è superato l'isolamento malato a cui è in preda tutta la natura. Non già nella certezza illesa dal pensiero, nell'unità prelogica di percezione e oggetto, ma nella loro antitesi riflessa si annuncia la possibilità della conciliazione. La distinzione ha luogo nel soggetto, che ha il mondo esterno nella propria coscienza e tuttavia lo riconosce come altro. Onde l'atto di riflettere che è la vita stessa della ragione si compie come proiezione consapevole.

Ciò che è morboso, nell'antisemitismo, non è il comportamento proiettivo come tale, ma la mancanza, in esso, della riflessione. Quando il soggetto non è piú in grado di restituire all'oggetto ciò che ha ricevuto da esso, non diventa piú ricco, ma piú povero. Perde la riflessione in entrambi i sensi: non riflettendo piú l'oggetto, cessa di riflettere su di sé e perde la capacità della differenza. Invece della voce della coscienza, ode voci; invece di rientrare in sé per redigere il protocollo della propria brama di potere, attribuisce agli altri i protocolli dei savi di Sion. Dilaga e si atrofizza nello stesso tempo. Attribuisce senza misura al mondo esterno ciò che è in lui; ma ciò che gli attribuisce è l'assoluta nullità. Il puro mezzo ingigantito, rapporti, macchinazioni

[1] Cfr. nota a p. 124 [*N. d. T.*].

tenebrose, la prassi senza luce di pensiero. Il dominio stesso, che, anche quando è assoluto, è, nel suo significato, sempre solo un mezzo, diventa, nella proiezione incontrollata, lo scopo proprio e insieme quello altrui, anzi lo scopo in generale. In questa malattia dell'individuo l'apparato intellettuale tanto piú fine dell'uomo torna ad agire, contro altri uomini, come il cieco strumento di lotta della preistoria animale: funzione, del resto, che non ha mai cessato di svolgere, nella specie, contro tutta la natura. Come, dal momento della sua ascesa, la specie uomo appare alle altre – come distruzione piú evoluta e perciò piú terribile –, e come, all'interno dell'umanità, le razze piú progredite rispetto a quelle piú primitive, i popoli tecnicamente meglio attrezzati rispetto a quelli piú tardi, cosí l'individuo malato si oppone all'altro, nella megalomania come nella mania di persecuzione. Nell'un caso come nell'altro il soggetto è al centro, il mondo è solo un'occasione per il suo delirio; diventa l'insieme – onnipotente o impotente – di tutto ciò che il soggetto proietta su di esso. La resistenza di cui il paranoico si lagna indiscriminatamente ad ogni passo, è il risultato della mancanza di resistenza, del vuoto, che chi si mette uno schermo davanti agli occhi produce intorno a sé. Egli non può smettere. L'idea che non trova un appiglio nella realtà, insiste e diventa fissa.

Poiché il paranoico percepisce il mondo esterno solo nella misura corrispondente ai suoi ciechi scopi, è capace solo e sempre di ripetere il suo io, alienato a mania astratta. Il nudo schema del potere come tale, ugualmente schiacciante verso gli altri come verso il proprio io in sé scisso, afferra tutto ciò che gli si offre e lo inserisce, senza affatto badare alla sua peculiarità, nel proprio tessuto mitico. La compattezza del sempre uguale diventa il surrogato dell'onnipotenza. È come se il serpente che disse ai primi uomini: *eritis sicut deus*, avesse mantenuto la sua promessa nel paranoico. Egli crea tutti a propria immagine e somiglianza. Sembra che non abbia bisogno di alcun essere vivente, e tuttavia esige che tutti lo servano. La sua volontà pervade il tutto, nulla può mancare di un rapporto con lui. I suoi sistemi non conoscono lacune. Come astrologo dota le stelle di forze che producono la rovina di

chi non se l'aspetta, che si tratti, nello stadio preclinico, dell'Io altrui, o, nello stadio clinico, del proprio. Come filosofo fa della storia universale l'esecutrice di catastrofi e tramonti inevitabili. Come pazzo completo o logico perfetto annienta la vittima predestinata con l'atto terroristico individuale o con la ponderata strategia dello sterminio. Cosí ha successo. Come le donne adorano il paranoide impassibile, i popoli cadono ai piedi del fascismo totalitario. Nei devoti stessi – popoli e donne – l'elemento paranoico risponde al paranoide come al Maligno; la paura della coscienza alla mancanza di coscienza a cui sono grati. Seguono colui che non li guarda nemmeno, che non li prende come soggetti, ma li affida all'esercizio degli scopi molteplici. Come tutti, quelle donne si sono fatte una religione della conquista di grandi e piccole posizioni di forza, e hanno fatto di se stesse le cose maligne che la società le condanna ad essere. Cosí lo sguardo che ricorda loro la libertà deve colpirle come quello del seduttore troppo ingenuo. Il loro mondo è invertito. Ma nello stesso tempo esse sanno, come gli dèi antichi, che evitavano lo sguardo dei loro fedeli, che dietro il velo non c'è nulla di vivo. Nello sguardo fiducioso, non paranoico, si ricordano di quello spirito che è morto *in* loro perché esse vedono, *fuori* di sé, solo i freddi strumenti della propria conservazione. Questo contatto suscita in loro vergogna e furore. Ma il pazzo non li tocca, anche quando, come il capo, guarda loro in faccia. Egli non fa che accenderli. Il famoso sguardo negli occhi non preserva l'individualità, come il libero sguardo. Fissa; impegna gli altri a una fedeltà unilaterale, ricacciandoli nella monade senza finestre della loro persona singola. Non suscita la coscienza, ma chiama in anticipo a render conto. Lo sguardo che trafigge e quello che sorvola, lo sguardo ipnotico e quello indifferente, sono dello stesso stampo; il soggetto è cancellato in entrambi. Mancando, a tali sguardi, la riflessione, i soggetti privi di riflessione ne sono elettrizzati. Essi vengono traditi: le donne abbandonate, la nazione rasa al suolo. Cosí l'individuo chiuso in sé è la caricatura della violenza divina. Come, nel suo gesto sovrano, gli manca affatto la capacità creativa reale, cosí gli mancano, come al diavolo, gli attributi del principio che usurpa: amore

che ricorda e libertà che posa in sé. Egli è malvagio, spinto da una coazione e debole come la sua forza. Se si dice dell'onnipotenza divina che trae la creatura a sé, l'onnipotenza satanica, immaginaria, aspira tutto nella propria impotenza. Questo è il segreto del suo potere. Il Sé che proietta ossessivamente non può proiettare altro che la propria sventura, dal cui motivo, annidato in lui, è tuttavia rescisso nella propria assenza di riflessione. Onde i prodotti della falsa proiezione, gli stereotipi del pensiero e della realtà, sono schemi di sciagura. Agli occhi dell'Io che affonda nell'abisso senza senso di se stesso, gli oggetti diventano allegorie di perdizione, in cui è racchiuso il senso della sua propria rovina.

La teoria psicoanalitica della proiezione morbosa ha indicato come sostanza di essa la traslazione sull'oggetto di impulsi socialmente vietati del soggetto. Sotto la pressione del Superio l'Io proietta come intenzioni maligne nel mondo esterno le velleità aggressive provenienti dall'Es (che rappresentano, per la loro virulenza, un pericolo per l'Io stesso), e ottiene cosí di liberarsene nella reazione a questa realtà esterna, sia (nella fantasia) come identificazione col presunto malvagio, sia (nella realtà) come pretesa legittima difesa. L'impulso vietato e tradotto in aggressione è, per lo piú, di tipo omosessuale. Per paura della castrazione l'ossequio verso il padre era spinto fino ad anticiparla nella riduzione della vita affettiva cosciente a quella della bambina, e l'odio per il padre represso a eterno rancore. Nella paranoia quest'odio tende alla brama di castrazione come universale impulso distruttivo. Il malato regredisce all'indifferenza arcaica di amore e sopraffazione. Ciò che gli preme è la vicinanza fisica, la presa di possesso, insomma il rapporto ad ogni costo. Non potendo confessare a se stesso la sua brama, incalza l'altro come geloso o persecutore, come il sodomita rimosso caccia o aizza gli animali. L'attrazione nasce da un vincolo troppo stretto o si stabilisce a prima vista, può emanare dai grandi come nell'affetto di querulomania o nell'assassino del presidente, o dai piú poveri come nel *pogrom* autentico. Gli oggetti della fissazione sono sostituibili come i simboli del padre nella fanciullezza; dove càpita càpita;

anche il delirio di relazione colpisce a caso intorno a sé [1]. La proiezione morbosa è un espediente disperato dell'Io, la cui difesa contro gli stimoli è, secondo Freud, infinitamente piú debole verso l'interno che verso l'esterno: sotto la spinta dell'aggressione omosessuale accumulata il meccanismo psichico dimentica la sua conquista filogeneticamente piú recente, la percezione di sé, e avverte quell'aggressione come un nemico esterno, per poterla fronteggiare piú facilmente.

Ma questa pressione pesa anche sul processo conoscitivo « normale » come momento della sua ingenuità irriflessa e tendente alla violenza. Dovunque le energie intellettuali sono concentrate intenzionalmente sull'esterno, dovunque si tratta di perseguire, cogliere, fissare, e cioè delle funzioni che si sono sublimate, dalla primitiva sopraffazione dell'animale, fino ai metodi scientifici del dominio della natura, si tende a prescindere, nella schematizzazione, dal processo soggettivo, e il sistema è posto come la realtà. Il pensiero oggettivante implica, come quello malato, l'arbitrio di uno scopo soggettivo estraneo alla cosa, dimentica la cosa e le infligge fin d'ora la violenza che dovrà poi subire nella pratica. Il realismo assoluto dell'umanità civilizzata, che culmina nel fascismo, è un caso particolare di follia paranoica, che spopola la natura e alla fine anche i popoli. Nell'abisso d'incertezza che ogni atto d'oggettivazione deve colmare, si insedia la paranoia. Poiché non c'è nessun argomento assolutamente persuasivo contro giudizi materialmente falsi, la percezione deformata in cui prosperano è insuscettibile di guarigione. Ogni percezione contiene elementi concettuali inconsapevoli, come ogni giudizio elementi fenomenali non chiariti. Poiché quindi, per la verità, occorre sempre una certa forza d'immaginazione, può sempre sembrare, a chi difetta di quest'ultima, che la verità sia fantastica e che la sua chimera sia la verità. Il malato sfrutta l'elemento immaginativo inerente alla verità stessa, esponendolo senza tregua. Egli insiste democraticamente sulla parità giuridica della sua mania, poiché

[1] Gioco di parole intraducibile: *Noch der Beziehungswahn greift beziehungslos um sich* [*N. d. T.*].

la verità stessa non s'impone con assoluta necessità. E se il borghese concede che l'antisemita ha torto, pretende almeno che sia colpevole anche la vittima. Cosí Hitler chiede che si riconosca il diritto di vita alla strage in massa in nome del principio di sovranità, sancito dal diritto internazionale, che tollera ogni violenza in terra altrui. Come ogni paranoico, egli profitta dell'illusoria identità di verità e sofistica; la cui separazione è cosí netta quanto poco necessitante. La percezione è possibile solo in quanto la cosa è già percepita come determinata, ad esempio come caso di un genere. È immediatezza mediata, pensiero che ha la forza seducente della sensibilità. Elementi soggettivi sono ciecamente introdotti, da essa, nella datità apparente dell'oggetto. Solo il lavoro autoconsapevole del pensiero (secondo l'idealismo leibniziano e hegeliano: la filosofia) può tornare a sottrarsi a questa allucinazione. Come il pensiero, nel corso della conoscenza, identifica i momenti concettuali immediatamente presenti nella percezione e perciò di carattere necessitante, li recupera a poco a poco nel soggetto e li spoglia della loro violenza maschile. Nel corso di questo processo ogni stadio precedente, anche quello scientifico, si rivela, nei confronti della filosofia, ancora in qualche modo come percezione, come fenomeno estraniato, pieno di elementi intellettuali non riconosciuti; arrestarvisi, senza negazione, rientra nella patologia della conoscenza. Chi assolutizza ingenuamente, per quanto universale il raggio della sua azione, è un malato, e soggiace all'abbaglio della falsa immediatezza.

Ma questo abbaglio è un elemento costitutivo di ogni giudizio, un'apparenza necessaria. Ogni giudizio, anche quello negativo, è un'assicurazione. Per quanto un giudizio possa sottolineare, per autocorreggersi, il proprio isolamento e la propria relatività, esso è costretto ad affermare il proprio contenuto (per quanto cautamente formulato) come non solo isolato e relativo. In ciò consiste il suo carattere di giudizio; anche nella riserva non fa che trincerarsi la pretesa di verità. La verità non ha gradi come la probabilità. Il passo della negazione oltre il singolo giudizio, che salva la sua verità, è possibile solo in quanto esso stesso si è preso per vero ed è stato, per cosí dire, paranoico. La vera

follia è solo nell'irremovibilità [1], nell'inettitudine del pensiero a questa negatività, in cui il pensiero stesso – in opposizione al giudizio solidificato – propriamente consiste. L'eccesso di coerenza paranoica, la cattiva infinità del giudizio sempre uguale, è un difetto di pensiero coerente; invece di attuare teoricamente lo scacco della pretesa assoluta e determinare cosí ulteriormente il proprio giudizio, il paranoico si ostina nella pretesa che ha fatto fallire il giudizio. Invece di procedere oltre, penetrando nell'oggetto, tutto il pensiero entra al servizio senza speranza del giudizio particolare. La cui irresistibilità fa tutt'uno con la sua positività intatta, e la debolezza del paranoico è quella del pensiero stesso. Poiché la riflessione che spezza nel sano la forza dell'immediatezza, non è mai cosí persuasiva come l'apparenza che sopprime. Come movimento negativo, riflesso, non rettilineo, essa manca della brutalità inerente al positivo. Se l'energia psichica della paranoia deriva dalla dinamica istintuale che la psicoanalisi mette in luce, la sua invulnerabilità è fondata nell'ambiguità che è inseparabile dall'atto di oggettivazione. La cui forza allucinatoria, anzi, dev'essere stata, in origine, decisiva. Nel linguaggio della teoria della selezione si potrebbe dire, a guisa di chiarimento, che durante il periodo di formazione del sensorio umano sono sopravvissuti quegli individui in cui la forza dei meccanismi proiettivi penetrava di sé piú largamente le embrionali facoltà logiche, o era meno impedita da spunti troppo precoci di riflessione. Come ancora oggi imprese scientifiche che vogliano essere praticamente feconde abbisognano di un'intatta capacità di definizione, della capacità di arrestare il pensiero a un punto indicato dal bisogno sociale, di circoscrivere un campo che sarà poi esplorato minutamente senza mai trascenderlo, cosí il paranoico non è in grado di trascendere un insieme di interessi designato dal suo destino psicologico. Il suo acume si consuma nell'ambito tracciato dall'idea fissa, come l'ingegno dell'umanità liquida se stesso nel circolo magico della civiltà tecnica. La paranoia è l'ombra della conoscenza.

[1] Gioco di parole intraducibile: *Das wirklich Verrückte liegt erst im Unverrückbaren* (che si potrebbe rendere, in qualche modo, con la parola « spostato » o « scentrato »: il vero spostato è chi non si lascia spostare) [*N. d. T.*].

L'attitudine alla falsa proiezione inerisce allo spirito in modo cosí fatale che essa – lo schema astratto dell'autoconservazione – minaccia di dominare tutto ciò che trascende quest'ultima: il mondo della cultura. La falsa proiezione è l'usurpatore del regno della libertà e di quello della cultura; la paranoia è il sintomo dell'individuo semicolto. Per lui tutte le parole diventano un sistema allucinatorio, il tentativo di occupare con lo spirito ciò a cui la sua esperienza non arriva, di dare arbitrariamente un senso al mondo che lo fa privo di senso, e insieme di calunniare lo spirito e l'esperienza da cui è escluso, e di ascrivere la colpa a quelli anziché alla società che da essi lo esclude. La mezza cultura, che, a differenza della semplice incoltura, ipostatizza a verità il sapere limitato, non può sopportare la frattura – spinta fino all'intollerabile – di interno ed esterno, destino individuale e legge sociale, fenomeno ed essenza. In questa sofferenza è contenuto, senza dubbio, un elemento di verità, rispetto alla pura accettazione del dato, a cui si è votata la superiore ragionevolezza. Ma la mezza cultura ricorre meccanicamente, nella sua angoscia, alla formula che via via possiede, ora per spiegare la disgrazia avvenuta, ora per annunciare la catastrofe, travestita, a volte, da rigenerazione. La spiegazione, dove il proprio desiderio appare come forza oggettiva, è sempre esteriore e assurda come l'evento stesso isolato, puerile e sinistra insieme. I tenebrosi sistemi di oggi compiono ciò che, nel Medioevo, rendeva possibile all'uomo il mito del diavolo della religione ufficiale: l'assegnazione di significati arbitrari al mondo esterno, che il paranoico isolato attua secondo uno schema privato, non condiviso da nessuno, e tale che appare – solo perciò – propriamente folle. Liberano da questa fatica le funeste conventicole e panacee che si atteggiano a scientifiche e insieme evitano di pensare: teosofia, numerologia, medicina naturale, euritmia, antialcolismo, yoga e innumerevoli altre sette, concorrenti e intercambiabili, tutte con le loro accademie, gerarchie e lingue specializzate, il formulario feticizzato della scienza e della religione. Esse erano, davanti alla cultura, illegittime e poco rispettabili. Ma oggi che la cultura stessa si estingue per ragioni economiche, si creano, in misura imprevedibile, nuove condizioni per la paranoia delle masse. I

sistemi religiosi del passato, accettati dai popoli come forme paranoidi compatte, offrivano maglie piú larghe. Proprio per la loro elaborazione minuta e razionale, essi lasciavano, almeno verso l'alto, un certo spazio alla cultura e allo spirito, il cui concetto era il medio stesso in cui si muovevano. Anzi essi hanno, in una certa misura, opposto resistenza alla paranoia. Freud chiama le nevrosi (qui non senza ragione) « formazioni asociali »: « esse cercano di realizzare con mezzi privati ciò che nella società è sorto attraverso un lavoro collettivo » [1]. I sistemi religiosi ritengono qualcosa di quella collettività che preserva gli individui dalla malattia. La malattia viene socializzata: nell'ebbrezza dell'estasi comune, anzi come comunità in generale, la cecità diventa rapporto e il meccanismo paranoico è reso suscettibile di controllo, senza perdere la possibilità del terrore. Forse è stato questo uno dei grandi contributi delle religioni alla conservazione della specie. Le forme di coscienza paranoidi tendono alla formazione di leghe, fronde e mafie. I membri hanno paura di credere da soli alle loro follie. Proiettando, essi vedono dappertutto congiure e proselitismo. Verso altri il gruppo costituito si è sempre condotto in modo paranoico; i grandi imperi, anzi l'umanità organizzata nel suo insieme, non sono minimamente superiori, in questo, ai cacciatori di teste. Lo seppero coloro che rimasero esclusi dall'umanità senza volerlo, come quelli che, per amore dell'umanità, si esclusero volontariamente da essa: l'unione patologica si rafforzò nella loro persecuzione. Ma il membro ordinario sostituisce la sua paranoia con la partecipazione a quella di tutti e si aggrappa tenacemente alle forme oggettivate, collettive, consacrate di follia. L'*horror vacui* con cui si votano alle loro leghe li stringe insieme e conferisce loro una forza quasi irresistibile.

Con la proprietà borghese si era diffusa anche la cultura. Essa aveva respinto la paranoia negli angoli bui della società e dell'anima. Ma poiché il rischiaramento dello spirito non ha portato con sé l'emancipazione reale degli uomini, anche la cultura si è ammalata. Piú la co-

[1] FREUD, *Totem und Tabu*, in *Gesammelte Schriften*, X, p. 91.

scienza colta lasciava indietro la realtà sociale, e piú soggiaceva essa stessa a un processo di reificazione. La cultura finí per diventare del tutto merce, diffusa come informazione, senza penetrare nemmeno quelli che ne facevano uso. Il pensiero perde respiro, si limita all'apprensione del fatto isolato. Connessioni teoretiche complesse sono respinte come fatica inutile e molesta. Il momento evolutivo del pensiero, il suo lato genetico e intensivo, è dimenticato e ridotto al presente e immediato, all'estensivo. L'ordinamento della vita attuale non lascia spazio all'Io per trarre conseguenze intellettuali. Il pensiero ridotto a sapere viene neutralizzato, utilizzato per la qualifica sui mercati settoriali di lavoro e per accrescere il valore commerciale della personalità. Cosí sparisce l'autoriflessione dello spirito, in grado di opporre resistenza alla paranoia. Infine, nelle condizioni del tardo capitalismo, la mezza cultura è assurta a spirito oggettivo. Nella fase totalitaria del dominio questo invoca, come ultima *ratio*, i ciarlatani della politica e il loro sistema delirante, e lo impone alla maggioranza degli amministrati, già piegata e resa malleabile dalla grande industria e da quella della cultura. L'assurdità del dominio si lascia scrutare oggi cosí facilmente dalla coscienza sana, che esso ha bisogno della coscienza malata per conservarsi in vita. Solo affetti da mania di persecuzione accettano di buon grado la persecuzione in cui il dominio necessariamente trapassa, poiché essa concede loro di perseguitare a loro volta.

Tanto piú che nel fascismo, dove la responsabilità per la moglie e per i figli, faticosamente sviluppata dalla civiltà borghese, torna a cedere il posto al costante regolarsi di ciascuno secondo le norme ufficiali, la coscienza morale è liquidata. Essa consisteva – altrimenti da quanto pensassero Dostoevskij e gli apostoli tedeschi dell'interiorità – nella dedizione dell'Io al sostanziale fuori di lui, nella capacità di far proprio l'interesse vero degli altri. Questa capacità è la stessa della riflessione come sintesi di ricettività e immaginazione. Poiché la grande industria, liquidando il soggetto economico indipendente (sia revocando gli imprenditori autonomi, sia trasformando gli operai in oggetti del sindacato), sottrae sempre piú il terreno economico alla decisione morale,

anche la riflessione si atrofizza. L'anima, come possibilità di un sentimento di colpa aperto a se stesso, sparisce. La coscienza morale resta senza oggetto, poiché al posto della responsabilità dell'individuo per sé e per i suoi, subentra, sia pure sotto la vecchia etichetta morale, il suo rendimento per l'apparato. Non ha piú luogo la composizione del conflitto individuale degli istinti, in cui si forma l'istanza della coscienza. Invece dell'interiorizzazione dell'imperativo sociale, che non solo lo rende piú vincolante e insieme piú aperto, ma lo emancipa pure dalla società, fino a rivolgerlo contro di essa, si ha l'identificazione pronta, immediata, con le scale stereotipe dei valori. La donna tedesca esemplare, che ha il monopolio della femminilità, e il maschio tedesco autentico, che ha quello della virilità, come le loro versioni di altri paesi, sono tipi di asociali conformisti. Malgrado e proprio per la manifesta iniquità del dominio, questo è divenuto cosí strapotente che ognuno, nella sua impotenza, può scongiurare il destino solo con una cieca sottomissione.

In questo potere dipende dal caso (guidato dal partito) dove l'autoconservazione disperata proietti la colpa del proprio terrore. Oggetti predestinati di questa proiezione indirizzata sono gli ebrei. La sfera tradizionale della circolazione, in cui è la loro posizione di potere economico, va svanendo. La forma liberale o liberista dell'impresa aveva lasciato ancora una certa influenza politica alle fortune disperse. Ora, appena emancipati, vengono messi al bando e dichiarati alla mercè delle forze capitalistiche permeanti l'apparato statale e non piú rette dalle regole della concorrenza. A prescindere da ciò che gli ebrei possono essere in se stessi, la loro immagine, come quella del superato, presenta tratti a cui il dominio divenuto totalitario non può non essere mortalmente ostile: felicità senza potere, compenso senza lavoro, patria senza confini, religione senza mito. Questi tratti sono vietati dal dominio, poiché i dominati aspirano segretamente ad essi. E quello può sussistere solo finché i dominati fanno, di ciò che bramano, l'oggetto del loro odio. È ciò che permette loro la proiezione morbosa, poiché anche l'odio porta all'unione con l'oggetto – nella distruzione. Esso è

il rovescio della conciliazione. Conciliazione è il concetto supremo del giudaismo e tutto il suo senso è l'attesa; dall'incapacità di attendere deriva la reazione paranoica. Gli antisemiti imprendono a realizzare di propria mano il loro assoluto negativo; trasformano il mondo nell'inferno come il quale lo hanno sempre visto. La possibilità di una svolta dipende dal fatto che i dominati, di fronte alla follia assoluta, prendano possesso di sé e le mettano freno. Solo nella liberazione del pensiero dal dominio, nell'abolizione della violenza, potrebbe compiersi l'idea che è rimasta, finora, non vera: essere l'ebreo un uomo. Sarebbe il passo dalla società antisemitica, che spinge l'ebreo come gli altri nella malattia, alla società umana. Questo passo invererebbe insieme la menzogna fascista nell'aspetto per cui contraddice a se stessa: la questione ebraica si rivelerebbe di fatto come una svolta della storia. Superata la malattia dello spirito, che alligna sul terreno dell'autoaffermazione intocca dalla riflessione, l'umanità diventerebbe, dall'universale « altra razza », finalmente il genere che, come natura, è tuttavia piú che mera natura, poiché prende coscienza della sua propria immagine. L'emancipazione individuale e sociale dal dominio è il movimento opposto alla falsa proiezione, e nessun ebreo che sapesse vincerla e placarla in se stesso sarebbe piú simile alla sventura che piomba su di lui, senza senso, come su tutti i perseguitati, animali ed uomini.

VII.

Ma non ci sono piú antisemiti. Gli ultimi erano liberali che volevano dire la loro opinione antiliberale. Il distacco vecchio-conservatore della nobiltà e dei corpi ufficiali dagli ebrei alla fine del secolo era solo un atteggiamento reazionario. Adeguati ai tempi erano gli Ahlwardt e i Knüppelkunze [1]: che avevano già, come seguaci, il materiale umano

[1] *Ahlwardt* è un demagogo e « teorico » antisemita degli ultimi decenni del secolo scorso; *Knüppelkunze* (*Kunz* il manganellatore) è un altro personaggio della stessa epoca [*N. d. T.*].

del *Führer*, ma un appoggio nei caratteri maligni e stravaganti di tutto il paese. Quando l'atteggiamento antisemita si esprimeva apertamente, si sentiva nello stesso tempo borghese e ribelle. L'invettiva razziale era ancora una deformazione della libertà civile. Nella politica da birreria degli antisemiti si rivelava la falsità del liberalismo tedesco, di cui essa viveva e che finí poi per uccidere. Anche se la loro mediocrità conferiva loro, verso gli ebrei, il diritto di picchiare impunemente, che aveva già in sé l'omicidio universale, essi vedevano – economicamente – ancora abbastanza lontano per soppesare i rischi di un terzo Reich rispetto ai vantaggi di una tolleranza ostile. L'antisemitismo era ancora un motivo concorrente nella scelta soggettiva. La decisione si riferiva specificamente ad esso. È vero che, nell'adesione alla tesi razziale, è sempre stato implicito tutto il vocabolario sciovinistico; il giudizio antisemitico ha testimoniato in ogni tempo di stereotipia del pensiero. Ma oggi non rimane che questa stereotipia. Si continua a scegliere, ma solo fra totalità. In luogo della psicologia antisemitica è subentrato, in larga misura, il puro sí al *ticket* fascista. Come sulla lista elettorale del partito di massa sono imposti all'elettore, dalla macchina del partito, nomi di persone che sfuggono alla sua esperienza e che egli può votare solo in blocco, cosí i capisaldi ideologici sono raggruppati in poche liste. Per una di esse devi optare in blocco, se non vuoi che le tue opinioni ti appaiano cosí vane come i voti dispersi, il giorno delle elezioni, vicino alle cifre *monstre* dei colossi. L'antisemitismo non è quasi piú un impulso autonomo, ma un asse della piattaforma: chi si pronuncia per un tipo o per l'altro di fascismo sottoscrive automaticamente, con l'annientamento dei sindacati e la crociata contro il bolscevismo, anche la liquidazione degli ebrei. Le convinzioni – per quanto false – dell'antisemita hanno fatto posto ai riflessi prestabiliti di esponenti impersonali dei propri punti di vista. Accettando il *ticket* reazionario, che contiene il comma contro gli ebrei, le masse obbediscono a meccanismi sociali in cui le esperienze dei singoli con singoli ebrei non hanno la minima parte. Cosí si è visto che l'antisemitismo può attecchire altrettanto bene in zone dove non c'è neanche un ebreo come ad Hollywood stessa. Al

posto dell'esperienza subentra il *cliché*, al posto della fantasia attiva in quella, una pronta e sollecita ricezione. Sotto pena di sparire rapidamente, è prescritto ai membri di ogni ceto un *quantum* di orientamento. Devono orientarsi sia nel senso di sapere qual è l'ultimo aeroplano, sia in quello di aderire ad una delle istanze già date del potere.

Nel mondo come produzione in serie la stereotipia come schema di questa produzione prende il posto del lavoro categoriale. Il giudizio non si basa piú sull'atto effettivo della sintesi, ma su una sussunzione cieca. Se, in una fase storica primitiva, giudicare consisteva in un atto di rapida distinzione, che metteva subito in moto la freccia avvelenata, scambio e amministrazione della giustizia avevano avuto nel frattempo qualche effetto. Il giudicare era passato attraverso lo stadio del ponderare, che offriva, al soggetto del giudizio, una certa garanzia di non essere identificato brutalmente col predicato. Nella tarda società industriale si regredisce all'esecuzione acritica del giudizio. Quando, col fascismo, la procedura d'urgenza ha sostituito il procedimento giudiziario formale nella giustizia penale, i contemporanei erano già economicamente preparati; avevano appreso a vedere le cose, senza riflessione, attraverso i moduli mentali, i *termini tecnici*, che costituiscono sempre, nello sfacelo di una lingua, lo stretto residuo indispensabile. Chi percepisce non è piú presente nel processo della percezione. Egli non fornisce piú quella passività attiva del conoscere, in cui gli elementi categoriali si lasciano plasmare *ex novo* e adeguatamente dal « dato » convenzionalmente preformato, come questo da quelli, onde è resa giustizia all'oggetto percepito. Nel campo delle scienze sociali come in quello dell'esperienza vissuta del singolo intuizione cieca e concetti vuoti vengono connessi in modo rigido e immediato. Nell'epoca dei trecento vocaboli fondamentali vien meno la capacità di produrre lo sforzo del giudizio, e con essa la differenza tra vero e falso. Nella misura in cui pensare, in forma altamente specializzata, non rappresenta ancora un requisito professionale in certi settori della divisione del lavoro, appare sospetto come un lusso antiquato: « armchair thinking ». Bisogna fare o mandare avanti qualcosa. Quanto piú lo sviluppo della tecnica rende su-

perfluo il lavoro fisico, e tanto piú alacremente esso è eretto a modello del lavoro intellettuale, a cui bisogna impedire a tutti i costi di trarre le conseguenze di quel fatto. Ecco il segreto dell'istupidismo che favorisce l'antisemitismo. Se perfino nel quadro della logica il concetto sopraggiunge al particolare come alcunché di puramente estrinseco, ancor piú deve tremare, nella società, tutto ciò che rappresenta la differenza. L'etichetta viene appiccicata: ciascuno è amico o nemico. La mancanza di riguardi per il soggetto facilita il gioco dell'amministrazione. Si trasferiscono gruppi etnici ad altre latitudini, si spediscono individui con la stampigliatura « ebreo » nelle camere a gas.

L'indifferenza verso l'individuo, che si esprime nella logica, trae le conseguenze del processo economico. L'individuo è divenuto un ostacolo alla produzione. L'asincronismo dell'evoluzione tecnica ed umana, il « cultural lag » di cui discorrevano i sociologi, comincia a scomparire. La razionalità economica, il decantato principio del minimo mezzo, rimodella continuamente anche le ultime unità dell'economia: l'azienda e l'uomo. La forma ogni volta piú progredita diventa quella dominante. Il grande magazzino ha espropriato il negozio speciale di una volta. Questo, liberatosi dai regolamenti dell'epoca mercantilistica, aveva accolto in sé i principî dell'iniziativa, della disponibilità, dell'organizzazione, ed era diventato – come il vecchio mulino o la vecchia forgia una piccola fabbrica – a sua volta una libera impresa. Tutto vi si svolgeva in modo eccessivamente complicato, con forti spese e con rischi. Cosí la concorrenza ha finito per imporre la forma piú efficiente e centralizzata di spaccio al minuto, che è appunto il grande magazzino. Lo stesso accade per la piccola azienda psicologica, l'individuo. Esso era sorto come nucleo propulsore di attività economica. Emancipato dalla tutela a cui era stato sottoposto in stadi economici antecedenti, provvedeva a se stesso: come proletario vendendosi sul mercato del lavoro e adeguandosi di continuo alle nuove condizioni tecniche, come imprenditore realizzando indefessamente il tipo ideale *homo œconomicus*. La psicoanalisi ha descritto la piccola azienda interiore che ne risultava come un complesso dinamismo di conscio ed inconscio. Es, Io e Superio.

In rapporto e in contrasto col Superio, l'istanza sociale di controllo nell'individuo, l'Io mantiene gli impulsi nei limiti dell'autoconservazione. Le zone di attrito sono ampie, e le nevrosi – i passivi di questa economia degli istinti – inevitabili. Ma il raffinato congegno psichico ha reso possibile l'interazione relativamente libera dei soggetti in cui consisteva l'economia di mercato. Ma all'epoca dei grandi *trusts* e delle guerre mondiali la mediazione del processo sociale attraverso monadi innumerevoli si rivela arretrata e anacronistica. I soggetti dell'economia istintuale vengono espropriati, ed essa è gestita piú razionalmente dalla società stessa. Il singolo non ha piú bisogno di strappare ogni volta a se stesso, nella dolorosa dialettica interna di coscienza morale, autoconservazione ed impulsi, la decisione sul da farsi. Per l'uomo come manodopera attiva decide la gerarchia delle associazioni fino all'amministrazione nazionale, e, nella sfera privata, lo schema della cultura di massa, che sequestra fin gli ultimi impulsi interiori dei suoi consumatori coatti. Da Io e Superio fungono le associazioni e le celebrità; e le masse, private anche dell'apparenza di una personalità, si conformano molto piú docilmente alle parole d'ordine e ai modelli che mai gli istinti alla censura interna. Se, nell'epoca liberale, l'individuazione di una parte della popolazione era necessaria all'adattamento della società nel suo insieme allo stadio raggiunto dalla tecnica, oggi il funzionamento dell'apparato economico esige una direzione delle masse che non sia piú disturbata dall'individuazione. L'indirizzo – determinato dall'economia – della società complessiva, che si è sempre imposto nella costituzione spirituale e fisica degli individui, atrofizza gli organi del singolo che agivano nel senso di un ordinamento autonomo della sua esistenza. Dacché il pensiero è divenuto un semplice settore della divisione del lavoro, i piani degli esperti e dei capi competenti hanno reso superflui gli individui pianificanti la propria felicità. L'irrazionalità dell'adattamento docile e assiduo alla realtà diventa, per il singolo, piú ragionevole della ragione. Se un tempo borghesi avevano introiettato – in se stessi e negli operai – la costrizione come dovere di coscienza, l'uomo intero è diventato, nel frattempo, il soggetto-oggetto della repressione. Nel progresso della so-

cietà industriale, che pretende di aver esorcizzato la legge – da lei stessa prodotta – della pauperizzazione crescente, perisce l'idea stessa che giustificava il tutto: l'uomo come persona, come esponente della ragione. La dialettica dell'illuminismo si rovescia oggettivamente in follia.

Questa follia caratterizza anche la realtà politica. Come fitta rete di comunicazioni moderne il mondo è divenuto cosí organico e uniforme che le differenze fra le colazioni diplomatiche a Dumbarton Oaks e in Persia devono essere escogitate appositamente come colore locale, e lo specifico carattere nazionale è rappresentato soprattutto dai milioni di mangiariso affamati che sono caduti attraverso le maglie. Mentre l'abbondanza dei beni che si potrebbero produrre ovunque e nello stesso tempo fa apparire piú anacronistica la lotta per le materie prime e per i mercati, l'umanità è tuttavia divisa in pochi grandi blocchi armati di potenze. Essi sono fra loro in concorrenza piú spietata che mai le imprese della produzione anarchica di merci, e tendono a liquidarsi reciprocamente. Quanto piú assurdo l'antagonismo, tanto piú rigidi i blocchi. Solo in quanto l'identificazione totale con questi colossi è inculcata come una seconda natura in tutti coloro che si trovano nei loro « grandi spazi », e occlude tutti i pori della coscienza, le masse sono indotte in quello stato di apatia assoluta che le mette in grado di compiere l'incredibile. Anche dove la decisione sembra ancora affidata ai singoli, essa è già – nella sostanza – stabilita in anticipo. L'incompatibilità stessa delle ideologie, stamburata dai politici delle parti avverse, non è piú a sua volta che un'ideologia del cieco rapporto di potenza. Il modo di pensare per *tickets*, prodotto dell'industrializzazione e della sua *réclame*, si accomoda alle relazioni internazionali. Che un borghese scelga il *ticket* comunista o quello fascista, è già determinato dal fatto che l'impressiona di piú l'Armata Rossa o i laboratori dell'Occidente. La reificazione, grazie a cui la struttura di potere resa solo possibile dalla passività delle masse appare alle masse stesse come una realtà indistruttibile, è ormai cosí fitta che ogni spontaneità, e fin la semplice idea del vero stato di cose, è diventata fatalmente utopia eccentrica, settarismo marginale. L'apparenza si è condensata a tal punto

che il fatto stesso di penetrarla assume oggettivamente carattere di allucinazione. Scegliere un *ticket* significa invece realizzare l'adattamento all'apparenza pietrificata in realtà, che si riproduce indefinitamente grazie a quell'adattamento. Proprio perciò già chi esita è bollato come disertore. Fin dall'Amleto l'esitazione è stata, per i moderni, sintomo di pensiero e di umanità. Il tempo perduto rappresentava e mediava insieme la distanza fra individuale ed universale, come – nell'economia – la circolazione fra consumo e produzione. Oggi i singoli ricevono i loro *tickets* già pronti dai poteri, come i consumatori la loro automobile dalle agenzie di vendita della fabbrica. Senso della realtà, adattamento al potere, non sono piú il risultato di un processo dialettico fra soggetto e realtà, ma sono prodotti direttamente dal meccanismo industriale. È un processo di liquidazione anziché di superamento, di negazione formale anziché determinata. Se i colossi produttivi scatenati hanno superato l'individuo, non è già soddisfacendolo pienamente, ma estinguendolo come soggetto. Proprio in ciò è la loro perfetta razionalità, che fa tutt'uno con la loro follia. La sproporzione spinta all'estremo fra il collettivo e i singoli annulla la tensione, ma l'armonia indisturbata di onnipotenza e impotenza è di per sé la contraddizione non mediata, l'assoluto opposto della conciliazione.

Non sono quindi sparite, con l'individuo, le sue determinanti psicologiche, che sono sempre state le agenzie interne al singolo della falsa società. Ma i tipi caratteriologici trovano ora il loro posto esatto nel piano della gestione del potere. I loro coefficienti di rendimento e di attrito sono compresi nel calcolo. Il *ticket* stesso è una ruota dentata. Ciò che – nel meccanismo psicologico – è sempre stato coatto, non libero e irrazionale, vi si ingrana perfettamente. Il *ticket* reazionario, che contiene l'antisemitismo, si attaglia al carattere convenzionale-distruttivo. Essi non tanto reagiscono in origine contro gli ebrei, quanto piuttosto hanno sviluppato una tendenza istintiva che riceve solo dal *ticket* l'oggetto adeguato della persecuzione. I fattori concreti, « sperimentali » dell'antisemitismo, esautorati dalla perdita di esperienza che si manifesta nel modo di pensare per *tickets*, sono di nuovo attivati e mobilitati

dal *ticket* stesso. Essendo già in dissoluzione, dànno, al neoantisemita, la cattiva coscienza, e quindi l'insaziabilità del male. Proprio perché la psicologia dei singoli, insieme ai suoi contenuti, si produce piú solo attraverso gli schemi sintetici forniti dalla società, l'antisemitismo attuale acquista un carattere insieme vuoto e impenetrabile. Il mediatore ebreo finisce di diventare l'immagine vivente del diavolo solo quando, in senso economico, non esiste propriamente piú; ciò facilita il trionfo e fa anche del padre di famiglia antisemita lo spettatore irresponsabile di una tendenza storica inarrestabile, che interviene solo quando lo richieda la sua funzione di impiegato del partito o della fabbrica di cyclon B. L'amministrazione degli stati totalitari, che provvede a estirpare parti anacronistiche della popolazione, non è che l'esecutore materiale di verdetti economici già pronunciati da tempo. Gli addetti ad altri settori della divisione del lavoro possono assistere con l'indifferenza di chi legge sul giornale la notizia di lavori di sgombero sul luogo della catastrofe di ieri. La qualità per cui le vittime vengono assassinate è anch'essa dimenticata da tempo. I soggetti che cadono sotto il decreto in qualità di ebrei devono essere prima individuati mediante minuziosi questionari, da quando, sotto la pressione eguagliatrice della tarda società industriale, le religioni ostili, che costituivano un tempo la differenza, sono state ridotte – attraverso un fecondo processo di assimilazione – a semplici beni culturali. Anche le masse ebree si sottraggono al pensiero per *tickets* altrettanto poco delle associazioni giovanili nemiche. L'antisemitismo fascista deve, in certo qual modo, inventare il proprio oggetto. La paranoia non persegue piú il suo oggetto in base alla storia clinica individuale del persecutore; assurta a categoria sociale, deve piuttosto porlo essa stessa nell'accecamento delle guerre e delle crisi, prima che i camerati psicologicamente predisposti possano assumere il loro ruolo di pazienti e gettarvisi sopra anima e corpo.

Che, tendenzialmente, l'antisemitismo non sia piú che una delle voci di un *ticket* permutabile, giustifica, senza possibilità di dubbio, la speranza della sua prossima fine. Gli ebrei vengono massacrati in un'epoca in cui i capi potrebbero sostituire il punto antisemitico del pro-

gramma con la stessa facilità con cui i seguaci si lasciano trasferire da un luogo all'altro della produzione interamente razionalizzata. La base dell'evoluzione che porta a pensare per *tickets* è già, infatti, l'universale riduzione di ogni energia specifica a una sola, identica e astratta forma di lavoro, dal campo di battaglia allo studio cinematografico. Ma il passaggio da queste condizioni preliminari a uno stato piú umano non ha luogo, poiché quello che cápita al male cápita anche al bene. La libertà che appare sul *ticket* progressista è altrettanto estrinseca alle strutture di potere a cui tendono necessariamente le decisioni progressiste, come l'antisemitismo al *trust* chimico. È vero che da quello sono attratti i soggetti psicologicamente piú umani, ma la perdita sempre piú diffusa di esperienza finisce per trasformare anche i seguaci del *ticket* progressivo in nemici della differenza. Antisemita non è solo il *ticket* antisemita, ma la mentalità dei *tickets* in generale. Quell'odio feroce per la differenza che le è teleologicamente connaturato, è – come risentimento dei soggetti dominati del dominio della natura – sempre pronto a lanciarsi sulla minoranza naturale, anche quando minaccino, per ora, solo quella sociale. L'*élite* socialmente responsabile si lascia fissare molto piú difficilmente di altre minoranze. Nella bruma dei rapporti di proprietà, possesso, disposizione e controllo, essa si sottrae con successo alla determinazione teoretica. Nell'ideologia della razza e nella realtà della classe emerge piú solo il tratto comune dell'astratta differenza dalla maggioranza. Ma se il *ticket* progressista tende a ciò che è peggiore del suo contenuto, il contenuto del *ticket* fascista è cosí vano che può essere ancora tenuto in piedi – al posto del meglio – solo a prezzo di uno sforzo disperato degli stessi ingannati. Il suo orrore è quello della menzogna manifesta e che continua a vivere. Se questo orrore non lascia verità a cui possa essere commisurato, nell'eccesso stesso della sua assurdità la verità appare negativamente, quasi a portata di mano, e solo la perdita totale del pensiero permette di tenerne lontani gli uomini. L'illuminismo stesso, divenuto padrone di sé e forza materiale, potrebbe spezzare i limiti dell'illuminismo.

Contro quelli che se ne intendono.

Uno degli insegnamenti dell'epoca di Hitler è che è sciocco volerla sapere troppo lunga. Con quante ragioni competenti gli ebrei gli hanno negato ogni possibilità di successo, quando questo era già chiaro come il sole. Mi ricordo di una conversazione in cui un economista sosteneva, in base agli interessi dei fabbricanti di birra bavaresi, l'impossibilità del livellamento della Germania. Poi, sempre secondo questi furbi, il fascismo sarebbe stato impossibile in Occidente. I furbi hanno reso ovunque la partita facile ai barbari, poiché sono cosí sciocchi. Sono i giudizi orientati e lungimiranti, le prognosi fondate sulla statistica e sull'esperienza, le affermazioni che cominciano col dire « In fin dei conti me ne intendo pure », sono gli *statements* solidi e conclusivi, che sono eminentemente falsi.

Hitler era contro lo spirito e antiumano. Ma c'è anche uno spirito antiumano: caratterizzato da una superiorità ben orientata.

Aggiunta.

Che il senno diventi sciocchezza, è implicito nella tendenza storica. Il ragionevole, nel senso che guidava ancora Chamberlain, quando, ai tempi di Godesberg, chiamava *unreasonable* le richieste di Hitler, significa in pratica che bisogna osservare l'equivalenza di dare e avere. Questa ragione è modellata sullo scambio. Gli scopi si devono raggiungere solo mediatamente, per cosí dire attraverso il mercato, grazie al piccolo vantaggio che la potenza sa ricavare pur nel riconoscimento del *do ut des* come regola del gioco. Il senno vien meno appena la potenza

non obbedisce piú alle regole del gioco e procede all'appropriazione immediata. Il medio dell'intelligenza borghese tradizionale, la discussione, sparisce. Già gli individui non possono piú intrattenersi fra loro, e lo sanno: perciò hanno fatto del gioco un'istituzione seria e responsabile, che esige l'impegno di tutte le forze, in modo che non ci sia piú bisogno di parlare e non si avverta neppure il silenzio. In grande le cose non vanno diversamente. Al fascista è difficile rivolgersi. Che un altro prenda la parola, gli appare già come un'interruzione sfrontata. È inaccessibile alla ragione, poiché la vede solo nella capitolazione dell'altro.

La contraddizione della sciocchezza dell'esser furbi è necessaria. Poiché la *ratio* borghese deve pretendere all'universalità e insieme dar luogo alla sua limitazione. Come nello scambio ciascuno riceve quel che gli spetta, eppure ne risulta l'ingiustizia sociale, cosí anche la forma riflessa dell'economia di scambio, la ragione dominante, è giusta, universale, e tuttavia particolaristica, strumento del privilegio nell'uguaglianza. Il fascista le presenta il conto. Egli rappresenta apertamente il particolare, e smaschera cosí la *ratio*, che a torto si richiama alla sua universalità, come a sua volta limitata. Che cosí, d'improvviso, i furbi siano gli stupidi, convince la ragione della propria irrazionalità.

Ma anche il fascista soffre di questa contraddizione. Poiché la ragione borghese non è, in realtà, puramente particolare, ma altresí universale, e la sua universalità colpisce il fascismo che la nega. Quelli che hanno preso il potere in Germania erano piú furbi dei liberali e piú stupidi. Il progresso al nuovo ordine fu in gran parte opera di coloro la cui coscienza non teneva il passo col progresso: di falliti, settari e pazzi. Essi sono al riparo da ogni errore finché il loro potere è in grado di stroncare qualunque concorrenza. Ma nella concorrenza fra gli stati i fascisti non solo sono altrettanto capaci di commettere errori, ma tendono – con qualità come miopia, ostinazione, ignoranza delle forze economiche, e soprattutto incapacità di vedere il negativo e di assumerlo nella valutazione della situazione d'insieme – anche soggettivamente alla catastrofe che in fondo al cuore hanno sempre aspettato.

Due mondi.

Qui da noi [1] non c'è nessuna differenza tra il destino economico e l'uomo stesso. Nessuno è qualcosa d'altro dal suo patrimonio, dal suo reddito, dalla sua posizione, dalle sue *chances*. La maschera economica e ciò che c'è sotto si coprono nella coscienza degli uomini (compreso l'interessato) fino alle pieghe piú sottili. Ciascuno vale quanto guadagna, ciascuno guadagna quanto vale. Apprende quello che è dalle vicende della sua esistenza economica, e non si conosce come nulla di diverso. Se la critica materialistica della società aveva affermato, contro l'idealismo, che la coscienza non determina l'essere, ma l'essere la coscienza, e che la verità sulla società non si trova nelle rappresentazioni idealistiche che essa si fa di se stessa, ma nella sua economia, l'autocoscienza attuale si è, nel frattempo, liberata di questo idealismo. Essi valutano il proprio Sé secondo il suo valore di mercato, e apprendono quello che sono da ciò che è di loro nell'economia capitalistica. Il loro destino, e fosse anche il piú triste, non è esteriore a loro: essi lo riconoscono. Il cinese che prendeva congedo

> diceva con voce velata: amico mio,
> la fortuna mi è stata avversa in questo mondo.
> Mi chiedi dove vado? Me ne vado tra i monti,
> cerco requie per il mio cuore solitario [2].

I am a failure, – dice l'americano. – *And that is that.*

Metamorfosi dell'idea in dominio.

Dalla storia piú antica ed esotica emergono a volte tendenze di quella piú familiare e piú recente, e acquistano con la distanza un particolare risalto.

[1] In America [*N. d. T.*].

[2] Citazione da *Die Chinesische Flöte*, Nachdichtungen von Hans Bethge, Insel Bücherei, p. 17 [*N. d. T.*].

Nel suo commento all'Icâ-Upanisad, Deussen [1] fa notare che il progresso che il pensiero indiano compie in essa su Upanisad precedenti è simile a quello che Gesú, secondo il vangelo di Matteo [2], avrebbe compiuto su Giovanni Battista, e gli stoici sui cinici. L'osservazione è storicamente unilaterale, poiché le idee intransigenti di Giovanni Battista e dei cinici, non meno delle concezioni rispetto alle quali i primi versi dell'Icâ-Upanisad rappresenterebbero un progresso [3], fanno pensare piuttosto a correnti di sinistra staccatesi da potenti gruppi e partiti che alla linea principale dei movimenti storici da cui si sarebbero separati, in seguito, la filosofia europea, il cristianesimo e la corrente vitale della religione vedica. Tanto è vero che nelle raccolte indiane, come riferisce lo stesso Deussen, l'Icâ-Upanisad figura generalmente al primo posto, e quindi molto prima di quelle di cui dovrebbe essere il superamento. E tuttavia, in questo primo brano di cui stiamo parlando, c'è effettivamente qualcosa come il tradimento verso un radicalismo giovanile, verso un'opposizione rivoluzionaria alla realtà vigente.

Il passo che porta al vedantismo, allo stoicismo o al cristianesimo organizzato, consiste nella partecipazione all'attività sociale, nell'elaborazione di un sistema teoretico unitario. Ciò avviene mediante la dottrina che una funzione attiva nella vita non nuoce alla salute dell'anima, purché le convinzioni siano quelle giuste. A ciò si pervenne, nel cristianesimo, solo nello stadio paolino. L'idea che si oppone all'esistente trapassa in religione. Gli intransigenti vengono criticati. Essi hanno rinunciato « al desiderio dei figli, al desiderio di possesso, al desiderio del mondo, e si sono messi a girare come mendicanti. Poiché il desiderio di figli è desiderio di possesso, e il desiderio di possesso è desiderio del mondo; poiché l'uno come l'altro è vano desiderare » [4].

[1] PAUL DEUSSEN, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 1905, p. 524.

[2] II, 17-19.

[3] Soprattutto Brihadâranyaka-Upanisad, 3, 5, 1 e 4, 4, 22. DEUSSEN, *op. cit.*, pp. 436-37 e 479-80.

[4] *Ibid.*, p. 436.

Chi parla cosí può anche, secondo i civilizzatori, dire la verità, ma non tiene il passo con la vita sociale. Cosí sono diventati pazzi e vagabondi. Somigliavano proprio a Giovanni Battista, che « aveva una veste di pelo di cammello e una cintola di cuoio intorno ai lombi, e si nutriva di cavallette e di miele selvatico » [1]. « I cinici, – dice Hegel, – hanno scarsa istruzione filosofica, e non sono pervenuti a un sistema, a una scienza; solo piú tardi, con gli stoici, si è formata una disciplina filosofica » [2]. E « luridi, svergognati mendicanti » [3] chiama i loro successori.

Gli intransigenti di cui la storia ci dà notizia, non mancavano di qualche seguito organizzato, poiché, se cosí non fosse, neppure i loro nomi sarebbero giunti fino a noi. Essi hanno creato almeno un abbozzo di dottrina sistematica o di regole di condotta. Anche le Upanisad piú radicali attaccate da quella prima erano versi e motti rituali di gilde sacerdotali [4]; Giovanni non è arrivato a creare una religione, ma ha fondato un ordine [5]. I cinici costituivano una scuola filosofica; il suo fondatore, Antistene, ha tracciato perfino le grandi linee di una teoria politica [6]. Ma i sistemi teoretici e pratici di questi *outsiders* della storia non sono cosí rigidi e centralizzati, e si distinguono da quelli coronati da successo per uno zinzino di anarchia. L'idea e il singolo contano per loro piú dell'amministrazione e del collettivo. Cosí suscitano l'indignazione. Sono i cinici che ha di mira l'autoritario Platone quando inveisce contro l'equiparazione dell'ufficio del re a quello di un comune pastore e chiama l'umanità organizzata labilmente e senza confini nazionali uno « stato di porci » [7]. Gli intransigenti potevano essere disposti all'unione e alla cooperazione, ma erano inadatti alla solida costruzione

[1] *Evang. Marci*, I, 6.
[2] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, *Werke*, XIV, pp. 159-60.
[3] *Ibid.*, p. 168.
[4] DEUSSEN, *op. cit.*, p. 373.
[5] EDUARD MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart und Berlin 1921, I, p. 90.
[6] Diogenes Laertius, IV, 15.
[7] Cfr. *Repubblica*, p. 372; *Politico*, pp. 267 sgg. e EDUARD ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig 1922, II, 1, pp. 325-26 n.

di una gerarchia chiusa verso il basso. Sia nella teoria, che difettava di unità e coerenza, che nella prassi, che mancava di vigore e concentrazione, il loro essere non rifletteva il mondo qual era in realtà.

Era qui la differenza formale dei movimenti radicali da quelli conformisti in campo religioso e filosofico; e non già nel contenuto isolato. Cosí, a distinguerli, non era affatto l'idea dell'ascesi. La setta dell'asceta Gotama ha conquistato il mondo asiatico. Egli aveva mostrato, già in vita, un grande talento organizzativo. Anche se non esclude ancora, come il riformatore Cankara, gli inferiori dalla comunicazione della dottrina [1], egli ha riconosciuto tuttavia espressamente la proprietà sugli uomini, e si è vantato dei « figli di nobili stirpi » che entravano nel suo ordine; dove i paria, « se mai vi sono stati, furono, secondo ogni apparenza, rare eccezioni » [2]. I discepoli erano ripartiti, fin dall'inizio, secondo il modello bramanico [3]. L'affiliazione era negata agli storpi, ai malati, ai delinquenti e a molti altri ancora [4]. « Hai forse, – si chiedeva al momento dell'ammissione, – la lebbra, la scrofola, la lebbra bianca, il mal sottile, il mal caduco? Sei un essere umano? Sei un maschio? Sei padrone di te stesso? Non hai debiti? Non sei ai servizi di un re? » ecc. In armonia col brutale patriarcalismo indiano, le donne erano accolte solo malvolentieri come adepte nell'ordine buddista primitivo. Dovevano sottomettersi agli uomini, e restavano in uno stato di minorità [5]. L'intero ordine godeva del favore dei potenti, e si inserí a meraviglia nella vita indiana.

Gli opposti, ascesi e materialismo, sono entrambi a doppio taglio. L'ascesi, come rifiuto di partecipare al cattivo esistente, coincide, di fronte all'oppressione, con le richieste materiali delle masse; mentre l'ascesi come mezzo di disciplina, imposta da gruppi ristretti, ha di mira l'adattamento all'ingiustizia. L'adattamento materialistico alla realtà,

[1] Cfr. DEUSSEN, *Das System des Vedanta*, Leipzig 1906², pp. 63 sgg.
[2] HERMANN OLDENBERG, *Buddha*, Stuttgart und Berlin 1914, pp. 174-75.
[3] *Ibid.*, p. 386.
[4] *Ibid.*, pp. 393-94.
[5] *Ibid.*, pp. 184 sgg. e 424 sgg.

l'egoismo particolare, è sempre stato connesso alla rinuncia, mentre lo sguardo del sognatore non borghese spazia materialisticamente, al di là dell'esistente, nel paese di cuccagna e di bengodi. Nel vero materialismo è compresa l'ascesi, e nella vera ascesi il materialismo. La storia di quelle antiche religioni e scuole, come quella dei partiti e delle rivoluzioni moderne, insegna invece che il prezzo della sopravvivenza è il pratico collaborare, la metamorfosi dell'idea in dominio.

Contributo a una teoria degli spettri.

La teoria di Freud che la credenza negli spettri nasce dai cattivi pensieri dei vivi verso i morti, dal ricordo di auguri di morte formulati in passato, è troppo schematica. L'odio verso i morti è almeno altrettanto invidia che sentimento di colpa. Chi resta si sente abbandonato, e addebita il proprio dolore al morto che lo causa. Negli stadi dell'umanità in cui la morte appariva ancora direttamente come una continuazione della vita, l'abbandono nella morte deve sembrare necessariamente un tradimento, e anche nell'uomo illuminato l'antica credenza non è ancora del tutto spenta. Non si addice alla coscienza pensare la morte come assoluto nulla; il nulla assoluto è impensabile. E quando il peso della vita torna a cadere su chi è rimasto, lo stato del morto può facilmente apparirgli come quello migliore. Il modo in cui molti riorganizzano la loro vita dopo la morte di un parente, il culto minuzioso del defunto, o, viceversa, l'oblio giustificato come discrezione, sono il correlato moderno dei fantasmi che, non sublimati, si riproducono come spiritismo. Solo l'orrore dell'annientamento, divenuto del tutto consapevole, è il giusto rapporto verso i morti: l'unità con loro, poiché noi siamo, come loro, vittime dello stesso stato e della stessa delusa speranza.

Aggiunta.

Il rapporto anormale verso i morti – per cui vengono dimenticati e

imbalsamati – è uno dei sintomi della malattia che ha colpito l'esperienza. Si potrebbe quasi dire che è venuto meno il concetto stesso di vita umana come unità della storia di un uomo: la vita del singolo è definita ormai solo dal suo opposto, la distruzione, ma ha perduto ogni armonia e coerenza, ogni continuità di ricordo consapevole e memoria involontaria – ha perduto il significato. Gli individui si riducono alla pura successione di presenti puntuali, che non lasciano traccia, o le cui tracce sono per loro oggetto di odio, come irrazionali, superflue, e superate nel senso piú letterale. Come è sospetto ogni libro che non sia appena uscito, come il pensiero della storia, al di fuori della scienza storica specializzata, innervosisce i tipi attuali, cosí li manda in bestia il passato nell'uomo. Ciò che uno è stato e ha sperimentato un tempo, è annullato di fronte a ciò che è, ha, o a cui può servire adesso. Il primo consiglio, tra benevolo e minaccioso, che si impartisce spesso all'emigrato, di dimenticare completamente il passato, dal momento che non può trasferirlo con sé, di farci una croce sopra e cominciare senz'altro una nuova vita, vorrebbe infliggere d'autorità all'intruso, sentito come un essere spettrale, ciò che si è appreso da tempo a fare a se stessi. Si soffoca la storia in sé e negli altri, per timore che possa rammentare lo sfacelo della propria esistenza – che consiste a sua volta, in gran parte, nella rimozione della storia. Ciò che accade a tutti i sentimenti, l'esclusione di tutto ciò che non ha un valore di mercato, accade nel modo piú brutale a quello da cui non si può ottenere neppure la ricostituzione psicologica della forza-lavoro, al lutto. Che diventa lo stigma della civiltà, sentimentalismo asociale, da cui si vede che non si è ancora riusciti del tutto a inchiodare gli uomini al regno degli scopi. Cosí il lutto viene sfigurato piú di ogni altra cosa, ridotto coscientemente alla formalità sociale che il bel cadavere è sempre stato, in larga misura, per gli uomini induriti. Nel *funeral home* e nel crematorio, dove il morto viene trasformato in cenere trasportabile, in una proprietà imbarazzante, è effettivamente fuori luogo lasciarsi andare, e la ragazza che descrive con orgoglio il funerale di prima classe della nonna, e aggiunge: « A pity that daddy lost control », poiché questi ha versato

qualche lacrima, esprime esattamente la situazione. Si infligge, in realtà, ai morti ciò che per gli antichi ebrei era la maledizione piú tremenda: nessuno si ricorderà di te. Gli uomini sfogano sui morti la loro disperazione di non ricordarsi nemmeno di se stessi.

Quand même.

Al superamento della propria inerzia, alla produzione di opere materiali e spirituali, gli uomini sono pervenuti attraverso la pressione esterna. In ciò non hanno torto i pensatori da Democrito a Freud. La resistenza della natura esterna, a cui risale in definitiva la pressione, si prolunga nella società attraverso le classi e agisce su ogni individuo, fin dall'infanzia, come durezza degli altri. Gli uomini sono molli quando vogliono qualcosa dai piú forti; duri e brutali, quando ne sono richiesti dai piú deboli. È questa la chiave del carattere nella società come è stata finora.

La conclusione che il terrore e la civiltà sono inseparabili, tratta dai conservatori, è solidamente fondata. Che cosa potrebbe indurre gli uomini a svilupparsi in modo da saper dominare con successo stimoli complessi, se non la propria evoluzione realizzata con sforzo, che deve accendersi alla resistenza esterna? Dapprima la resistenza stimolante è incarnata dal padre, poi assume forme innumerevoli: il maestro, il superiore, il cliente, il concorrente, gli esponenti di forze sociali e politiche. La loro brutalità stimola la spontaneità individuale.

Che un giorno la severità possa essere dosata, che le pene sanguinose con cui l'umanità è stata addomesticata nel corso dei millenni possano lasciare il posto alla creazione di sanatori, ha tutta l'aria di un sogno. La coazione simulata è impotente. Lo sviluppo della civiltà si è compiuto all'insegna del carnefice; in ciò si accordano la *Genesi*, che racconta la cacciata dal paradiso, e le *Soirées de Saint-Pétersbourg*. All'insegna del carnefice sono il lavoro e il godimento. Voler negare

questo è andar contro a ogni scienza e a ogni logica. Non ci si può disfare del terrore e conservare la civiltà. Attenuare il primo è già l'inizio della dissoluzione. Di qui si possono trarre le conseguenze piú diverse: dal culto della barbarie fascista alla fuga rassegnata nei gironi infernali [1]. Ma se ne può trarre anche un'altra: non curarsi della logica, quando è contro l'umanità.

Per Voltaire.

La tua ragione è unilaterale, sussurra la ragione unilaterale: hai fatto torto al potere. Hai proclamato ai quattro venti – con pathos, commozione, violenza e sarcasmo – l'ignominia della tirannia; ma taci del bene che il potere ha creato. Senza la sicurezza, che solo il potere poteva instaurare, il bene non avrebbe mai potuto esistere. Sotto le ali del potere hanno giocato la vita e l'amore, che hanno strappato alla natura ostile anche la tua felicità. – Ciò che l'apologetica suggerisce, è vero e falso ad un tempo. Nonostante tutte le sue gesta, solo il potere può commettere l'ingiustizia, poiché ingiusto è solo il verdetto a cui vien dato seguito, e non il discorso del difensore che resta senza effetto. Solo quando il discorso tende anch'esso all'oppressione, e difende il potere invece dell'impotenza, partecipa all'ingiustizia universale. – Ma il potere, continua a sussurrare la ragione unilaterale, è impersonato da uomini. Smascherandoli, fai di loro un bersaglio. E dopo di loro ne verranno altri, forse ancora peggiori. – La menzogna dice il vero. Quando gli assassini fascisti sono alle porte, non conviene aizzare il popolo contro il governo debole. Ma anche l'alleanza col potere meno brutale non implica la necessità di tacere delle infamie. Il rischio che la buona causa abbia a soffrire dalla denuncia dell'ingiustizia che ci protegge dal diavolo è sempre stato minore del vantaggio tratto dal diavolo quando gli si lascia la denuncia dell'ingiustizia. A che punto

[1] Allusione ai versi 4 e sgg. del Canto III dell'*Inferno* [*N. d. T.*].

doveva essere giunta una società dove a dire la verità non erano piú che i bricconi e Goebbels teneva desto il ricordo dei linciaggi proseguiti allegramente! Non il buono, ma il cattivo è l'oggetto della teoria. Essa presuppone già la riproduzione della vita nelle forme via via determinate. Il suo elemento è la libertà, il suo tema l'oppressione. Dove la lingua diventa apologetica, è già corrotta: per la sua essenza, essa non può essere neutrale né pratica. – Ma non puoi esporre i buoni lati e proclamare l'amore come principio, anziché l'infinita amarezza? – C'è solo un'espressione per la verità: il pensiero che nega l'ingiustizia. Se l'insistenza sui buoni lati non è risolta nel tutto negativo, non fa che trasfigurare il loro contrario: la violenza. È vero: con le parole io posso intrigare, diffondere, suggerire: questo è il tratto per cui sono irretite – come ogni azione – nella realtà, ed è il solo che la menzogna comprenda. Essa insinua che anche l'opposizione contro l'esistente è al servizio di potenze in ascesa, di burocrazie e despoti concorrenti. Nella sua angoscia senza nome, non può e non vuole vedere se non ciò che essa stessa è. Tutto ciò che entra nel suo *medium* – il linguaggio come puro strumento – diventa identico alla menzogna come le cose tra loro nell'oscurità. Ma per quanto sia vero che non c'è parola di cui la menzogna non possa, in definitiva, servirsi, non è in essa, ma nella fermezza del pensiero contro il potere, che affiora anche la bontà di quest'ultimo. L'odio intransigente verso il terrore esercitato anche sull'ultima creatura è la sola, legittima riconoscenza dei risparmiati. L'invocazione del sole è idolatria. Solo nello sguardo sull'albero disseccato dal suo ardore vive il presentimento della maestà del giorno che non dovrà piú bruciare il mondo che illumina.

Classificazione.

I concetti generali, coniati dalle singole scienze mediante astrazione o in forma assiomatica, formano il materiale dell'esposizione come i nomi per le cose singole. Lottare contro i concetti generali è assurdo.

Ma con ciò non si è detto nulla circa la dignità dell'universale. Ciò che è comune a molte cose singole, o che ritorna in esse continuamente, non è perciò di necessità piú stabile, eterno o profondo del particolare. La scala dei generi non è quella della rilevanza. Proprio questo fu l'errore degli Eleati e di tutti quelli che li seguirono, a cominciare da Platone e da Aristotele.

Il mondo è unico. La pura ripetizione dei momenti che si impongono sempre di nuovo come identici somiglia piuttosto a una vana e meccanica litania che alla parola del riscatto. La classificazione è una condizione della conoscenza, ma non la conoscenza stessa, e la conoscenza torna a dissolvere la classificazione.

Valanga.

Al presente non ci sono piú svolte. Una svolta è sempre verso il meglio. Ma quando, in tempi come questi, l'angustia è al colmo, il cielo si apre e vomita il suo fuoco sui già perduti.

Ciò che si chiamava comunemente realtà politica e sociale dà per prima questa impressione. La prima pagina dei quotidiani, che apparvero un tempo estranei e volgari a una donna o a un bambino felice – giornale faceva pensare a osteria e schiamazzi –, i titoli a caratteri di scatola sono entrati, a un certo punto, nella casa come una minaccia reale. Riarmo, oltreoceano, tensione nel Mediterraneo, e altri concetti magniloquenti del genere, hanno finito per mettere gli uomini in un'angoscia reale, finché è scoppiata la prima guerra mondiale. Poi è venuta, con cifre sempre piú vertiginose, l'inflazione. L'arresto dell'inflazione non rappresenta una svolta, ma una calamità ancora maggiore: razionalizzazione e licenziamenti. Quando i voti di Hitler cominciarono a salire, prima debolmente, ma regolarmente, era già chiaro che la valanga era in moto. In generale le cifre elettorali sono indicative del fenomeno. Quando, la sera delle elezioni prefasciste, arrivano i risultati dalle varie

regioni, un ottavo, un sedicesimo dei voti prefigura già il tutto. Se dieci o venti distretti hanno preso in blocco una direzione, gli altri cento non si opporranno di certo. È già uno spirito uniformato. L'essenza del mondo coincide con la legge statistica con cui si classifica la sua superficie.

In Germania il fascismo ha vinto con una ideologia grossolanamente xenofoba, anticulturale e collettivistica. Ora che devasta la terra, i popoli devono combatterlo, non c'è altra via. Ma quando tutto sarà finito, non è detto che uno spirito di libertà debba diffondersi sull'Europa, e le sue nazioni possano diventare non meno xenofobe, anticulturali e pseudocollettivistiche, del fascismo da cui hanno dovuto difendersi. Anche la sua disfatta non interrompe necessariamente il moto della valanga.

Il principio della filosofia liberale era quello del sia-che. Oggi si direbbe che viga quello dell'aut-aut, ma come se, in ogni caso, tutto fosse già deciso per il peggio.

Isolamento per comunicazione.

L'affermazione che il mezzo di comunicazione isola non vale solo nel campo spirituale. Non solo il linguaggio bugiardo dell'annunciatore della radio si fissa nel cervello come immagine della lingua e impedisce agli uomini di parlare fra loro; non solo la *réclame* del Pepsi-Cola soffoca quella della distruzione di interi continenti; non solo il modello spettrale degli eroi del cinema aleggia davanti all'abbraccio degli adolescenti e perfino all'adulterio. Il progresso separa letteralmente gli uomini. Lo sportello alla stazione o nella banca permetteva all'impiegato di chiacchierare col collega e di parteciparli un modesto segreto; le vetrate dei moderni uffici, le sale enormi in cui innumerevoli impiegati trovano posto insieme e sono facilmente sorvegliati dal pubblico e dai dirigenti, non consentono piú colloqui o idilli privati. Ora, anche negli uffici, il contribuente è garantito da ogni spreco di tempo da parte dei

lavoratori stipendiati. Essi sono isolati nel collettivo. Ma il mezzo di comunicazione separa gli uomini anche fisicamente. L'auto ha preso il posto del treno. La macchina privata riduce le conoscenze di viaggio a malfidi autostoppisti. Gli uomini viaggiano rigidamente isolati l'uno dall'altro su cerchi di gomma. In compenso, in ogni automobile di famiglia si parla solo di ciò di cui si discute nell'altra: il colloquio nella cellula familiare è regolato dagli interessi pratici. Come ogni famiglia con un determinato reddito investe la stessa percentuale in alloggio, cinema, sigarette, proprio come vuole la statistica, cosí i temi sono tipizzati secondo le varie classi di macchine. Quando si incontrano la domenica o durante un viaggio negli alberghi, i cui *menus* e le cui stanze sono – a parità di prezzo – perfettamente identici, i visitatori scoprono che, attraverso il crescente isolamento, sono venuti ad assomigliarsi sempre di piú. La comunicazione provvede ad uguagliare gli uomini isolandoli.

Per la critica della filosofia della storia.

La specie umana non è, come si è detto, una deviazione della storia naturale, una formazione laterale e mancata per ipertrofia dell'organo cerebrale. Ciò vale solo per la ragione in certi individui, e forse, in brevi periodi, anche per alcuni paesi in cui l'economia lasciava spazio a questi individui. L'organo cerebrale, l'intelligenza umana, è abbastanza solida e tangibile per costituire un'epoca regolare della storia terrestre. La specie umana, comprese le sue macchine, i suoi prodotti chimici, le sue forze organizzative (e perché non si dovrebbero considerare appartenenti ad essa, come le zanne all'orso, dal momento che servono allo stesso scopo e solo funzionano meglio?), è, in quest'epoca, *le dernier cri* dell'adattamento. Non solo gli uomini hanno superato i loro predecessori diretti, ma li hanno estirpati cosí radicalmente come di rado una specie piú recente ha fatto con la specie anteriore, non eccettuati i sauri carnivori.

Di fronte a ciò sembra quasi un capriccio voler costruire la storia universale, come ha fatto Hegel, in funzione di categorie come libertà e giustizia. Esse derivano, infatti, dagli individui marginali, da quelli che, considerati dal punto di vista del corso complessivo, non significano nulla, se non in quanto contribuiscono a introdurre condizioni sociali transitorie in cui si producono, in quantità particolarmente grandi, macchine e prodotti chimici per il rafforzamento della specie e la sottomissione delle altre. Dal punto di vista di questa storia seria tutte le idee, i tabú, le religioni, le fedi politiche, interessano solo nella misura in cui, sorte da casi molteplici, aumentano o diminuiscono le possibilità naturali della specie umana sulla terra o nell'universo. La liberazione dei borghesi dall'ingiustizia del passato feudale e assolutistico è servita, attraverso il liberalismo, a scatenare la produzione meccanica, come l'emancipazione della donna finisce nel suo addestramento come arma speciale. Lo spirito, e tutto ciò che vi è di buono, è – nella sua origine e nella sua esistenza – irretito senza scampo in questo orrore. Il siero che il medico somministra al bambino malato, è dovuto all'aggressione a una creatura inerme. Nel vezzeggiativo degli amanti, come nei piú sacri simboli del cristianesimo, riaffiora il gusto della carne di capretto, come – in questo piacere – l'ambivalente rispetto per l'animale totemico. Anche il gusto differenziato per la cucina, la chiesa e il teatro è una conseguenza della raffinata divisione del lavoro, che va a scapito della natura all'interno e al di fuori della società umana. Nel potenziamento retroattivo di questa organizzazione è la funzione storica della cultura. Onde il pensiero autentico, che se ne libera, la ragione nella sua forma pura, assume tratti di follia, rilevati da sempre dagli autoctoni. Se essa dovesse riportare nell'umanità una vittoria decisiva, sarebbe messa in pericolo la posizione egemonica della specie. La teoria della deviazione finirebbe per dimostrarsi vera. Ma essa, che voleva cinicamente servire alla critica della filosofia antropocentrica della storia, è a sua volta troppo antropocentrica per essere giusta. La parte svolta dalla ragione è quella di uno strumento di adattamento, e non di un sedativo, come potrebbe sembrare dall'uso che ne ha fatto a volte l'individuo. La sua astuzia consiste nel fare, degli

uomini, bestie di raggio sempre piú vasto, e non nel produrre l'identità di soggetto e oggetto.

Una costruzione filosofica della storia universale dovrebbe mostrare come, nonostante tutti i *détours* e le resistenze, il dominio coerente della natura si impone sempre piú nettamente e integra ogni interiorità. Da questo punto di vista bisognerebbe dedurre anche le forme dell'economia, del dominio, della cultura. L'idea del superuomo può trovare applicazione solo nel senso della conversione della quantità in qualità. Come l'aviatore che in pochi voli può ripulire col gas gli ultimi continenti dagli ultimi animali allo stato selvaggio, può essere considerato un superuomo rispetto al troglodita, può sorgere infine un superanfibio umano a cui l'aviatore di oggi apparirà come un'innocua colomba. È dubbio che, dopo l'uomo, possa sorgere una specie immediatamente superiore nel senso della storia naturale. Poiché quel che c'è di vero nell'antropomorfismo è che la storia naturale non ha, per cosí dire, fatto i conti col colpo fortunato che le è riuscito nell'uomo. La sua capacità distruttiva promette di diventare cosí grande che – con l'esaurirsi di questa specie – sarà fatta tabula rasa. O essa sbrana se stessa, o trascina con sé tutta la fauna e la flora del globo, e se la terra è ancora giovane abbastanza, tutta la faccenda – per parafrasare un detto famoso – dovrà ricominciare da capo a un livello molto piú basso.

In quanto la filosofia della storia trasferisce le idee umanitarie come forze operanti nella storia stessa, facendo terminare quest'ultima col loro trionfo, esse vengono private dell'innocenza che è essenziale al loro contenuto. L'irrisione che si sarebbero eternamente screditate se l'economia, e cioè la violenza, non fosse stata con loro, è ancora quella per tutto ciò che è debole, e in essa i classici si sono identificati, senza volerlo, con l'oppressione che volevano abolire. Nella filosofia della storia si ripete ciò che è accaduto nel cristianesimo: il bene, che in realtà è abbandonato alla sofferenza, è travestito da forza che determina il corso della storia e finalmente trionfa. Viene divinizzato come spirito del mondo o almeno come legge immanente. Ma cosí non solo la storia viene stravolta direttamente nel suo opposto, ma l'idea stessa, che dovrebbe

spezzare la necessità, il corso logico dell'accadere, viene sfigurata. Il pericolo della deviazione viene sventato. L'impotenza fraintesa come potenza viene, in questa elevazione, negata ancora una volta; sottratta, per cosí dire, al ricordo. Cosí cristianesimo, idealismo e materialismo, che contengono, *in-sé*, anche la verità, hanno la loro parte di responsabilità nelle mascalzonate che sono state commesse in loro nome. Come alfieri e portavoci della potenza – e sia pure di quella del bene – sono diventati a loro volta potenze storiche organizzate, e come tali hanno svolto una parte sanguinosa nella storia reale dell'umanità: quella di strumenti dell'organizzazione.

Dal momento che la storia come oggetto di una teoria unitaria, come qualcosa di costruibile, non è il bene, ma – appunto – l'orrore, il pensiero è, in realtà, un elemento negativo. La speranza di uno stato migliore, in quanto non è una pura illusione, si fonda meno sull'assicurazione che esso sarebbe garantito, stabile e definitivo, che sulla mancanza di rispetto per ciò che – in mezzo alla sofferenza universale – appare fondato cosí solidamente. L'infinita pazienza, l'impulso inestinguibile e delicato della creatura verso l'espressione e la luce, che sembra mitigare e placare, nel suo stesso ambito, la violenza dell'evoluzione creatrice, non prescrive, come le filosofie razionali della storia, una determinata prassi salutare: neppure quella della non resistenza. Il primo albore di ragione che si annuncia in questo impulso e si riflette nel pensiero reminiscente dell'uomo, incontra, anche nel giorno piú felice, la sua contraddizione ineliminabile: il destino che la ragione sola non può volgere.

Da una teoria del delinquente.

... Come il delinquente, anche la privazione della libertà era un'istituzione borghese. Nel Medioevo s'imprigionavano i figli di principi che rappresentavano una pretesa incomoda alla successione. Il delinquente, invece, era torturato a morte, per inculcare, alla massa della popolazione,

rispetto per l'ordine e per la legge, poiché l'esempio del rigore e della crudeltà educa all'amore i crudeli e i rigidi. La detenzione regolare presuppone un crescente bisogno di manodopera. Essa riflette, come sofferenza, il modo di vita borghese. Le file di celle in un moderno penitenziario rappresentano monadi nel vero senso leibniziano. « Le monadi non hanno finestre attraverso le quali qualcosa possa entrare o uscire. Gli accidenti non possono staccarsi o andare a spasso fuori delle sostanze, come facevano un tempo le forme sensibili degli scolastici. Né sostanza né accidente possono entrare dall'esterno in una monade » [1]. Non c'è alcun influsso diretto di una monade sull'altra, il regolamento e coordinamento della loro vita avviene ad opera di Dio, o rispettivamente della direzione [2]. La solitudine assoluta, la violenta restituzione al proprio Io, il cui essere si esaurisce nel dominio del materiale, nel ritmo monotono del lavoro, definiscono, come un incubo, l'esistenza dell'uomo nel mondo moderno. Radicale isolamento e radicale riduzione a sempre lo stesso nulla senza speranza, fanno tutt'uno. L'uomo nel penitenziario è l'immagine virtuale del tipo borghese che egli deve sforzarsi di diventare nella realtà. Quelli che non ci riescono fuori, lo subiscono dentro in un trattamento di spaventosa purezza. La giustificazione dell'esistenza dei penitenziari con la necessità di separare il delinquente dalla società o addirittura di migliorarlo, non coglie il nocciolo della questione. Essi sono l'immagine del mondo borghese del lavoro pensato fino alle estreme conseguenze, che l'odio degli uomini per ciò che debbono fare a se stessi pone come emblema nel mondo. Il debole, l'arretrato, l'abbrutito, deve subire, in forma qualificata, l'ordine vitale a cui tutti si adattano senza amore; la violenza introvertita viene cattivamente ripetuta su di lui. Il delinquente, che, nella sua azione, ha fatto passare la propria conservazione su tutto il resto, ha in realtà il Sé piú debole e sconnesso; il delinquente abituale è psichicamente labile.

I detenuti sono malati. La loro debolezza li ha condotti in una situa-

[1] LEIBNIZ, *La Monadologie*, ed. Erdmann, Berlin 1840, § 7, p. 705.
[2] Cfr. *op. cit.*, § 51, p. 709.

zione che ha già intaccato il corpo e lo spirito e li intacca sempre di piú. I piú erano già malati quando commisero l'azione che li ha condotti dentro: costituzionalmente o per colpa delle circostanze. Altri hanno agito come avrebbe agito ogni uomo sano nella stessa costellazione di stimoli e di motivi, e hanno solo avuto sfortuna. Alcuni erano peggiori e piú crudeli della maggior parte dei liberi, altrettanto cattivi e crudeli in proprio come i padroni fascisti del globo per la posizione che occupano. L'azione dei delinquenti comuni è ottusa, personale, immediatamente distruttiva. È probabile che la sostanza vivente, che è la stessa in ognuno, non avrebbe potuto sottrarsi, sotto nessuna forma, anche nel caso delle azioni estreme, alla stessa pressione della costituzione fisica e del destino individuale che vi hanno spinto il delinquente; che tu ed io, senza quel discernimento che ci è toccato in sorte per una combinazione fortunata di circostanze, avremmo agito come quel tale al momento di commettere l'omicidio. E ora, come detenuti, essi non sono che pazienti, e la pena che subiscono è cieca, un accadere estraniato, una sventura, come il cancro o il crollo di una casa. Il carcere è una malattia incurabile. Lo rivelano anche i loro visi, l'andatura prudente, il modo minuzioso di pensare. Come i malati, non sanno parlare che della propria malattia.

Quando, come oggi, i confini fra *rackets* rispettabili e illegali sono oggettivamente incerti, anche psicologicamente i tipi trapassano l'uno nell'altro. Ma finché i delinquenti erano ancora dei malati, come nel secolo scorso, la prigionia rappresentava il rovescio della loro debolezza. La forza di staccarsi come individuo dall'ambiente e di entrare insieme in rapporto con esso nelle forme autorizzate di interazione, per conservarsi e affermarsi in esso, era intaccata nel delinquente. Egli rappresentava una tendenza profondamente innata al vivente, e il cui superamento è il contrassegno di ogni sviluppo: quella di perdersi nell'ambiente anziché affermarsi attivamente in esso, la tendenza a lasciarsi andare, a ricadere nella natura. Freud l'ha chiamata istinto di morte, Caillois « le mimétisme » [1]. Una morbosità del genere pervade tutto ciò che si oppone

[1] Cfr. CAILLOIS, *Le Mythe et l'Homme*, Paris 1938, pp. 125 sgg.

al progresso rettilineo, dal delitto che non sa seguire la via piú lunga attraverso le forme attuali di lavoro, fino all'opera d'arte piú sublime. La cedevolezza verso le cose, senza la quale non esiste arte, non è cosí lontana dalla violenza contratta del delinquente. L'incapacità di dire di no con cui la minorenne cede alla prostituzione, determina anche la carriera del delinquente. È la negazione, nel delinquente, che non ha in sé la resistenza necessaria. Contro questo fluire senza coscienza determinata, timido e impotente anche nelle sue forme piú brutali, che imita e distrugge insieme la civiltà spietata, essa erige le solide mura dei penitenziari e dei riformatori, il suo stesso ideale impietrito. Come – secondo Tocqueville – le repubbliche borghesi, a differenza delle monarchie, non violentano il corpo, ma investono direttamente l'anima, cosí le pene di questo ordinamento aggrediscono l'anima. Le sue vittime non muoiono piú legate alla ruota per lunghi giorni e notti intere, ma periscono spiritualmente, esempio invisibile e silenzioso, nei grandi edifici carcerari, che solo il nome, o quasi, distingue dai manicomi.

Il fascismo li abolisce entrambi. La concentrazione del comando su tutta la produzione riconduce la società allo stadio del dominio immediato. Col passaggio attraverso il mercato all'interno delle nazioni spariscono anche le mediazioni spirituali, fra cui il diritto. Il pensiero, che si era sviluppato nella transazione, come risultato dell'egoismo che doveva trattare, diventa definitivamente pianificazione dell'appropriazione violenta. La mediazione è divenuta inutile. Il diritto civile, che continua a funzionare per il regolamento delle divergenze fra gli imprenditori sopravvissuti all'ombra della grande industria, diventa una sorta di arbitrato; la giustizia per i subalterni, che non tiene piú conto, neppure superficialmente, degli interessi delle persone in causa, terrore puro e semplice. Ma la tutela giuridica, che sparisce, definiva la proprietà. Il monopolio, come proprietà privata giunta a compimento, distrugge il suo stesso concetto. Del contratto sociale e politico, che sostituisce, nel rapporto fra le potenze, con accordi segreti, il fascismo lascia sussistere, all'interno, solo piú la costrizione dell'universale, che i suoi servitori esercitano per conto proprio sul resto dell'umanità. Nello stato totale

pena e delitto vengono liquidati come superstiziosi residui; e il puro sterminio degli oppositori, certo del suo fine politico, dilagò, sotto il regime dei criminali, su tutta l'Europa. Il penitenziario, accanto al campo di concentramento, sembra un ricordo del buon tempo antico, come il foglio di inserzioni di una volta, che pure tradiva già la verità, accanto alla rivista in carta patinata, il cui contenuto letterario – si tratti pure di Michelangelo – assolve, ancor piú degli annunci pubblicitari, alla funzione di bollettino commerciale, insegna di dominio e *réclame*. L'isolamento inflitto un tempo dall'esterno ai carcerati, si è affermato nel frattempo universalmente nella carne e nel sangue degli individui. La loro anima ben allenata e la loro felicità è squallida come la cella carceraria, di cui i potenti possono ormai fare a meno, poiché l'intera manodopera delle nazioni è caduta in loro potere. La detenzione impallidisce di fronte alla realtà sociale.

Le prix du progrès.

In una lettera recentemente scoperta del fisiologo francese Pierre Flourens, cui è toccata la triste gloria di essere eletto all'Académie Française in concorrenza con Victor Hugo, s'incontra un passo curioso:

« Ancora non so decidermi ad autorizzare l'impiego del cloroformio nella prassi normale delle operazioni. Come forse Lei sa, ho dedicato a questo mezzo ampi studi, e ho descritto fra i primi, sulla base di esperimenti animali, le sue proprietà specifiche. I miei scrupoli nascono dal semplice fatto che l'operazione col cloroformio, come probabilmente anche le altre forme conosciute di narcosi, rappresentano solo un'illusione. I mezzi agiscono solo su certi centri motori e coordinatori e sulla facoltà residua della sostanza nervosa. Questa perde, sotto l'azione del cloroformio, una parte notevole della sua facoltà di accogliere e conservare tracce di impressioni, ma non perde affatto la sensibilità come tale. Le mie osservazioni portano anzi a concludere che in rapporto con la

generale paralisi delle innervazioni i dolori sono sentiti ancora piú acutamente che nello stato normale. L'illusione del pubblico nasce dall'incapacità del paziente di ricordarsi dell'accaduto una volta eseguita l'operazione. Se noi dicessimo la verità ai nostri malati, probabilmente nessuno di loro si deciderebbe per il mezzo, mentre ora, in seguito al nostro silenzio, insistono perché sia usato.

« Ma anche a prescindere dal fatto che il solo, problematico guadagno è una debolezza mnemonica relativa al periodo dell'intervento, la diffusione di questa prassi mi sembra portare con sé un altro grave pericolo. Data la crescente superficialità della cultura accademica generale dei nostri medici, la medicina può essere incoraggiata, dall'impiego illimitato di questi mezzi, a eseguire alla leggera interventi chirurgici sempre piú complicati e piú difficili. Invece di eseguire questi esperimenti, al servizio della ricerca, su soggetti animali, a fungere da cavie sperimentali saranno, senza saperlo, i nostri stessi pazienti. Si può temere che gli stimoli dolorosi che, per la loro natura specifica, possono superare tutte le sensazioni conosciute di questo genere, arrechino ai malati un danno psichico durevole, o portino addirittura, nella narcosi stessa, a una morte indicibilmente atroce, i cui particolari sarebbero per sempre ignorati dai parenti e dal mondo. Non sarebbe un prezzo troppo alto che verremmo a pagare per il progresso? »

Se Flourens avesse ragione in questa lettera, le oscure vie del governo divino del mondo sarebbero una volta tanto giustificate. L'animale sarebbe vendicato dalle sofferenze dei suoi carnefici; ogni operazione una vivisezione. Potrebbe nascere il sospetto che noi ci si comporti, verso gli altri uomini, e verso la creatura in generale, in modo non diverso che verso noi stessi a operazione sostenuta: ciechi verso la pena. Lo spazio, che ci separa dagli altri, non avrebbe altro significato, per la conoscenza, del tempo che ci divide dal nostro dolore passato: quello di un limite invalicabile. Ma il dominio permanente sulla natura, la tecnica medica e non medica, attinge la sua forza da questo accecamento, ed è resa possibile solo dall'oblio. Perdita del ricordo come condizione trascendentale della scienza. Ogni reificazione è un oblio.

Cieco spavento.

Lo sguardo sbarrato sulla sventura ha qualcosa della fascinazione, e quindi una sorta di complicità segreta. La cattiva coscienza sociale latente in chiunque partecipi all'ingiustizia, e l'odio contro la vita realizzata, sono cosí forti da rivolgersi, in situazioni critiche – come una vendetta immanente – direttamente contro il proprio interesse. C'era un'istanza funesta, nei borghesi francesi, che somigliava ironicamente all'ideale eroico dei fascisti: essi gioivano del trionfo dei loro pari, che si compiva nell'ascesa di Hitler, anche se li minacciava di rovina; anzi, accettavano la propria rovina come una prova della giustizia dell'ordine che rappresentavano. Una prefigurazione di questo atteggiamento è la posizione di molti ricchi verso la miseria, di cui evocano l'immagine col pretesto della parsimonia; la loro tendenza latente, mentre lottano accanitamente per il centesimo, a cedere all'occasione, senza combattere, tutto il loro avere, o a rischiarlo in modo irresponsabile. Nel fascismo riesce loro la sintesi di avidità di dominio e di odio di sé, e il cieco spavento è sempre accompagnato dal gesto: è cosí che me l'ero sempre immaginato.

Interesse per il corpo.

Sotto la storia nota dell'Europa corre una storia sotterranea. Essa consiste nella sorte degli istinti e delle passioni umane represse e sfigurate dalla civiltà. Dal presente fascista, in cui ciò che è nascosto viene alla luce, anche la storia palese appare nel suo rapporto con quel lato notturno, che è trascurato dalla leggenda ufficiale degli stati nazionali come pure dalla sua critica progressiva.

Colpito dalla mutilazione è soprattutto il rapporto col corpo. La divisione del lavoro, in cui il fruire è finito da una parte e il lavoro dall'al-

tra, ha colpito d'interdetto la forza bruta. Meno i signori potevano fare a meno del lavoro degli altri, e piú esso veniva proclamato volgare. Come lo schiavo, anche il lavoro ebbe un marchio. Il cristianesimo ha esaltato il lavoro, ma ha umiliato tanto piú, in compenso, la carne come origine di ogni male. Esso ha annunciato l'ordine borghese moderno – d'accordo col pagano Machiavelli – con l'elogio del lavoro, che, nel Vecchio Testamento, era pur sempre definito una maledizione. Nei padri eremiti, Doroteo, Mosè il Ladrone, Paolo il Semplice e altri poveri di spirito, il lavoro serviva ancora direttamente a entrare nel regno dei cieli. In Lutero e in Calvino il nesso che univa il lavoro alla salvezza era già cosí mediato e complesso che l'esortazione al lavoro della Riforma suona quasi come uno scherno, come un colpo di tacco contro un verme.

I principi e i patrizi potevano consolarsi dell'abisso religioso scavato fra i loro giorni terreni e la loro destinazione eterna col pensiero delle rendite tratte dalle ore di lavoro altrui. L'irrazionalità della grazia lasciava loro aperta la possibilità della redenzione. Ma sugli altri pesava solo una pressione accresciuta. Essi intuivano oscuramente che la condanna della carne da parte del potere non era che il riflesso ideologico dell'oppressione esercitata su di loro. Ciò che accadeva agli schiavi dell'antichità, è stato appreso e sperimentato dalle vittime fino ai moderni popoli coloniali: hanno dovuto passare per i peggiori. C'erano due razze per natura, i superiori e gli inferiori. La liberazione dell'individuo europeo è avvenuta nel quadro di una generale trasformazione culturale che ha scavato tanto piú a fondo la scissione nell'intimo dei liberati, quanto piú si attenuava la coazione fisica dall'esterno. Il corpo sfruttato doveva essere, per gli inferiori, ciò che è cattivo e deteriore, e lo spirito, a cui gli altri potevano dedicarsi, ciò che vi è di piú alto. Questo processo ha abilitato l'Europa alle sue piú alte creazioni culturali, ma il sospetto dell'imbroglio, che era evidente fin dall'inizio, ha rafforzato, insieme al controllo sul corpo, la malvagità oscena, l'odio-amore per il corpo, di cui è impregnato il pensiero delle masse attraverso i secoli, e che ha trovato la sua espressione genuina nel linguaggio di Lutero. Nel rap-

porto dell'individuo al corpo – al proprio come all'altrui – l'irrazionalità e ingiustizia del dominio ritorna come crudeltà, che è altrettanto lontana dal rapporto comprensivo, dalla riflessione felice, come il dominio dalla libertà. Nella teoria nietzschiana della crudeltà, e piú ancora in Sade, ciò è stato riconosciuto in tutta la sua portata, ed è stato interpretato psicologicamente nelle teorie freudiane del narcisismo e dell'istinto di morte.

L'odio-amore per il corpo tinge di sé tutta la civiltà moderna. Il corpo, come ciò che è inferiore e asservito, viene ancora deriso e maltrattato, e insieme desiderato come ciò che è vietato, reificato, estraniato. Solo la civiltà conosce il corpo come una cosa che si può possedere, solo in essa esso si è separato dallo spirito – quintessenza del potere e del comando – come oggetto, cosa morta, *corpus*. Con l'autodegradazione dell'uomo a *corpus* la natura si vendica perché l'uomo l'ha degradata a oggetto del dominio, a materia prima. L'impulso coatto alla crudeltà e alla distruzione scaturisce dalla rimozione organica della vicinanza al corpo, come, secondo la geniale intuizione di Freud, la nausea è nata quando, con l'andatura eretta, con la distanza dal suolo, l'odorato, che attirava il maschio alla femmina mestruante, è divenuto oggetto di rimozione organica. In quella occidentale, e probabilmente in ogni civiltà, il corpo è tabú, oggetto di attrazione e di ripugnanza. Nei signori della Grecia e nel feudalesimo il rapporto al corpo era ancora determinato dall'agilità e prontezza personale, che era una condizione del loro dominio. La cura del corpo aveva, ingenuamente, uno scopo sociale. Il *kalós kagathós* era solo in parte un'apparenza; in parte il *gymnasion* era effettivamente necessario alla conservazione del proprio potere, almeno come addestramento a un contegno signorile. Col pieno trapasso del dominio alla forma borghese, mediata dal commercio e dal traffico, e ancor piú con l'industria, ha luogo un mutamento formale. L'umanità si lascia asservire, anziché dalla spada, dall'apparato colossale, che alla fine, peraltro, torna a forgiare la spada. Cosí è scomparso il senso razionale dell'esaltazione del corpo virile; i tentativi romantici di rivalutazione del corpo nell'Ottocento e nel Novecento non

fanno che idealizzare qualcosa di morto e di mutilo. Nietzsche, Gauguin, George, Klages, videro la stupidità indicibile che è il frutto del progresso. Ma ne trassero una conclusione errata, e invece di denunciare l'ingiustizia di oggi, trasfigurarono quella di una volta. L'ostilità alla meccanizzazione è divenuta un semplice ornamento della cultura industriale di massa, che non può fare a meno del bel gesto. Gli artisti hanno preparato per la pubblicità, senza volerlo, l'immagine perduta dell'unità di anima e corpo. L'esaltazione dei fenomeni vitali, dalla bestia bionda all'isolano dei mari del Sud, sfocia inevitabilmente nel film «esotico», nei manifesti pubblicitari delle vitamine e delle creme di bellezza, che tengono solo il posto del fine immanente della *réclame*: del nuovo, grande e nobile tipo umano: dei capi e delle loro truppe. I capi fascisti riprendono direttamente in mano gli strumenti di morte, abbattono i loro prigionieri a colpi di pistola e di frusta – non in virtú della loro forza superiore, ma perché quell'apparato colossale e i suoi veri padroni, che ancora non lo fanno, consegnano loro le vittime della ragion di stato nei sotterranei dei quartieri generali.

Il corpo fisico [1] non si può piú ritrasformare in corpo vivente [2]. Rimane un cadavere, per quanto possa essere allenato e irrobustito. La trasformazione in cosa morta, che si delinea nel suo nome, fa parte del processo costante che ha ridotto la natura a materiale e materia. Le opere della civiltà sono il frutto della sublimazione, dell'odio-amore acquisito verso il corpo e la terra, da cui il dominio ha avulso tutti gli uomini. Nella medicina diventa produttiva la reazione psichica alla riduzione dell'uomo a *corpus*, nella tecnica quella alla reificazione di tutta la natura. Ma l'assassino, il sicario, i giganti abbrutiti, adoperati segretamente come giustizieri dai potenti legali e illegali, grandi e piccoli, gli esseri violenti e brutali che sono sempre a disposizione quando si tratta di liquidare qualcuno, i linciatori e membri del *Klan*, il tipo forzuto che si leva quando qualcuno alza il becco, i tremendi personaggi a cui ciascuno è abbandonato appena si ritira da lui la mano pro-

[1] *Körper* [*N. d. T.*].
[2] *Leib* [*N. d. T.*].

tettrice del potere, se perde denaro e posizione, tutti i lupi mannari che vivono nel buio della storia e intrattengono la paura, senza la quale non esisterebbe dominio: in loro l'odio-amore per il corpo è brutale e immediato, essi violano tutto quello che toccano, distruggono ciò che vedono in luce, e questa distruzione è il rancore per la reificazione; essi ripetono, con cieca furia, sull'oggetto vivente, ciò che non possono piú fare che non sia accaduto: la scissione della vita nello spirito e nel suo oggetto. L'uomo li attrae irresistibilmente; lo vogliono ridurre al corpo, nulla deve avere il diritto di vivere. Questa ostilità degli infimi – già accuratamente coltivata e protetta dai superiori, laici e ecclesiastici – per la vita atrofizzata in loro, con cui essi, in modo omosessuale e paranoico, entrano in contatto attraverso l'omicidio, è sempre stata uno strumento indispensabile dell'arte di governo. L'ostilità degli schiavi verso la vita è una forza inesauribile della sfera notturna della storia. Anche l'eccesso puritano, il bere, è una vendetta disperata sulla vita.

L'amore per la natura e per il destino della propaganda totalitaria non è che la sottile reazione di superficie alla servitú nei confronti del corpo, alla civiltà non riuscita. Non ci si può liberare del corpo e lo si esalta, quando non si può colpirlo. La visione « tragica » dei fascisti è la vigilia ideologica delle vere nozze di sangue. Quelli che, in Germania, esaltavano il corpo, ginnasti e camminatori, hanno sempre avuto la massima affinità all'omicidio, come gli amici della natura alla caccia. Essi vedono il corpo come un meccanismo mobile, le parti nelle loro articolazioni, la carne come imbottitura dello scheletro. Essi maneggiano il corpo, trattano le sue membra come se fossero già separate. La tradizione ebraica conserva la ripugnanza a misurare un uomo col metro, poiché si misurano i morti – per la bara. È ciò di cui godono i manipolatori del corpo. Essi misurano l'altro, senza saperlo, con lo sguardo del costruttore di bare. Si tradiscono quando enunciano il risultato: dicono che l'uomo è lungo, corto, spesso e pesante. Sono interessati alla malattia, spiano già, durante il pranzo, la morte del commensale, e il loro interesse per tutto ciò è solo fragilmente razionalizzato dalla sollecitudine per la sua salute. Il linguaggio tiene il passo con

loro. Esso ha risolto la passeggiata in movimento e il vitto in calorie, un po' come la foresta viva si dice legno nel francese e nell'inglese corrente. La società riduce, col tasso di mortalità, la vita a un processo chimico.

Nella diabolica umiliazione dei prigionieri nei campi di concentramento, che il moderno carnefice aggiunge, senza motivo razionale, al martirio, esplode la rivolta non sublimata, e pur rimossa, della natura proibita. Essa colpisce, in tutto il suo orrore, il martire dell'amore, il presunto criminale sessuale e libertino, poiché il sesso è il corpo non ridotto, l'espressione, ciò a cui essi, in segreto, anelano disperatamente. Nella libera sessualità l'assassino teme l'immediatezza perduta, l'unità originaria in cui egli non può piú vivere. Essa è il morto che risorge e vive. Egli riduce tutto ad unità riducendolo a zero, poiché deve soffocare l'unità in se stesso. La vittima rappresenta per lui la vita che ha superato la scissione; essa dev'essere spezzata, e l'universo essere solo polvere e astratto potere.

Società di massa.

Alla civiltà dei divi appartiene, come complemento della celebrità, il meccanismo sociale che uguaglia tutto ciò che spicca in qualche modo, e quelli sono solo i modelli della confezione su scala mondiale e per le forbici della giustizia giuridica ed economica, che eliminano anche le ultime frange.

Aggiunta.

La tesi che al livellamento e alla standardizzazione degli uomini si oppone, d'altro lato, un rafforzamento dell'individualità nelle cosiddette personalità dominanti, in rapporto al loro potere, è sbagliata, e fa parte, a sua volta, dell'ideologia. I padroni fascisti di oggi non sono tanto superuomini quanto funzioni del loro stesso apparato pubbli-

citario, punti d'incrocio delle stesse reazioni di milioni. Se nella psicologia delle masse odierne il capo non rappresenta piú tanto il padre quanto la proiezione collettiva e dilatata a dismisura dell'io impotente di ogni singolo, le persone dei capi corrispondono effettivamente a questo modello. Non per nulla hanno l'aria di parrucchieri, attori di provincia e giornalisti da strapazzo. Una parte della loro influenza morale deriva proprio dal fatto che essi, come di per sé impotenti, e simili a chiunque altro, incarnano – in sostituzione e in rappresentanza di tutti – l'intera pienezza del potere, senza essere perciò nient'altro che gli spazi vuoti su cui il potere è venuto a posarsi. Essi non tanto sono immuni dallo sfacelo dell'individualità, quanto piuttosto l'individualità in sfacelo trionfa in loro ed è in qualche modo ricompensata della sua dissoluzione. I capi sono diventati completamente ciò che furono sempre, un poco, in tutta l'èra borghese: attori che recitano la parte di capi. La distanza fra l'individualità di Bismarck e quella di Hitler non è inferiore a quella fra la prosa dei *Pensieri e ricordi* e il gergo illeggibile di *Mein Kampf*. Nella lotta contro il fascismo non è il compito meno importante quello di ridurre le immagini gonfiate dei capi alla misura della loro nullità. Almeno nella somiglianza fra il barbiere ebreo e il dittatore il film di Chaplin ha colto qualcosa di essenziale.

Contraddizioni.

Una morale sistematica, con assiomi e corollari, coerenza ferrea e sicura applicazione a ogni dilemma morale – è ciò che si pretende dai filosofi. Essi hanno soddisfatto, in generale, all'aspettativa. Anche quando non fondarono un sistema pratico, una casistica completa, dedussero pur sempre, da quello teoretico, l'obbedienza all'autorità. Per lo piú tornarono a fondare l'intera scala dei valori, come era già stata sancita dalla prassi pubblica, con tutto l'armamentario della logica piú raffinata, dell'intuizione e dell'evidenza. « Venerate gli dèi secondo la

religione avita che vi è stata tramandata », dice Epicuro [1], e lo ha ridetto ancora Hegel. A chi esita a pronunciarsi in questo senso, viene posta ancora piú energicamente la richiesta di produrre un principio generale. Se il pensiero non si limita a sancire da capo i precetti dominanti, deve essere ancora piú sicuro, universale e autoritario, di quando si limita a legittimare ciò che già vige. Tu ritieni ingiusto il potere dominante; vuoi forse che non viga alcun potere, ma il caos? Critichi il livellamento della vita e il progresso; dovremmo accendere la sera candele di cera, e le nostre città essere appestate dal lezzo delle immondizie come nel Medioevo? Non ti piacciono i macelli; dovrà la società mangiare d'ora in poi verdura cruda? La risposta affermativa a queste domande, per quanto assurda possa essere, trova ascolto. L'anarchismo politico, l'artigianato reazionario, il vegetarianismo radicale, sette e partiti eccentrici, hanno quel che si dice forza di richiamo. Basta che la dottrina sia generale, sicura, universale e imperativa. Intollerabile è il tentativo di sottrarsi all'alternativa, la diffidenza verso il principio astratto, l'inflessibilità senza dottrina.

Due giovani conversano fra loro:

A. Non vuoi diventare medico?

B. I medici hanno, per mestiere, molto da fare coi moribondi, e questo indurisce. Data l'istituzionalizzazione progredita, il medico rappresenta inoltre, di fronte al malato, l'organizzazione e la sua gerarchia. Spesso è tentato di figurare come il procuratore della morte. Diventa l'agente della grande impresa contro i consumatori. Finché si tratta di automobili, ciò non è poi cosí terribile, ma se il bene che si amministra è la vita e i consumatori i pazienti, è una situazione in cui non mi troverei volentieri. Il mestiere di medico di casa era forse piú innocuo, ma è in decadenza.

A. Pensi dunque che non ci dovrebbero essere medici, o che dovrebbero tornare i vecchi ciarlatani?

[1] *Die Nachsokratiker* (ed. da Wilhelm Nestle), Jena 1923, I, 72 a, p. 195.

B. Non ho detto questo. Rabbrividisco solo all'idea di diventare un medico io, specie un primario con potere di comando su un ospedale di massa. Ma con tutto ciò trovo naturalmente meglio che ci siano medici e ospedali che non lasciar morire i malati. Cosí non vorrei essere un pubblico ministero, anche se l'impunità per i rapinatori e gli assassini mi parrebbe un male molto maggiore dell'esistenza della corporazione che li manda in galera. La giustizia è ragionevole. Io non sono contro la ragione: voglio solo riconoscere la forma che ha assunto.

A. Sei in contraddizione con te stesso. Tu stesso profitti continuamente dei vantaggi resi dai medici e dai giudici. Sei colpevole come loro, e solo non vuoi prenderti la responsabilità del lavoro che altri fanno per te. La tua stessa esistenza presuppone il principio a cui vorresti sottrarti.

B. Non lo nego, ma la contraddizione è necessaria. È la risposta alla contraddizione oggettiva della società. In una divisione del lavoro differenziata come quella di oggi, può mostrarsi in un punto anche l'orrore suscitato dalla colpa di tutti. Se questo orrore si diffonde, se diventa consapevole anche solo a una piccola parte dell'umanità, manicomi e istituti di pena potrebbero anche umanizzarsi e i tribunali, alla fine, diventare superflui. Ma non è questa la ragione per cui voglio diventare scrittore. Vorrei solo venire in chiaro con me stesso dello stato pauroso in cui tutto si trova.

A. Ma se tutti pensassero come te, e nessuno volesse sporcarsi le mani, non ci sarebbero dottori né giudici e il mondo sarebbe ancora piú spaventoso.

B. Proprio questo mi pare discutibile, poiché, se tutti la pensassero come me, non diminuirebbero, spero, solo i rimedi contro il male, ma anche il male stesso. L'umanità ha ancora altre possibilità. Io non sono tutta l'umanità, e non posso, nei miei pensieri, sostituirmi senz'altro ad essa. Il precetto morale che ognuna delle mie azioni deve fungere da massima universale, è quanto mai problematico. Esso scavalca la storia. Perché la mia avversione a diventare medico dovrebbe equivalere all'opinione che non ci debbono essere medici? In realtà ci sono

tanti che potrebbero fare dei buoni medici e hanno molte possibilità di diventarlo. Se nei limiti che sono oggi segnati al loro mestiere, si comportano moralmente, hanno tutta la mia ammirazione. Forse contribuiscono perfino a diminuire il male che ti ho detto, o forse lo aggravano anch'essi nonostante ogni abilità professionale e moralità. La mia vita, come tendo a raffigurarmela, il mio orrore e la mia volontà di conoscenza, mi sembrano altrettanto giustificati del mestiere stesso di medico, anche se, immediatamente, non posso aiutare nessuno.

A. Ma se sapessi che con lo studio della medicina potresti un giorno salvare la vita a una persona cara, che senza di te sarebbe destinata a perderla, non lo sceglieresti subito?

B. È probabile, ma vedi bene anche tu che col tuo gusto della coerenza logica spietata, devi ricorrere a un esempio assurdo, mentre io, con la mia poco pratica ostinazione e le mie contraddizioni, sono rimasto dalla parte del buon senso.

Questo colloquio si ripete ovunque c'è chi non vuole rinunciare al pensiero di fronte alla prassi. Egli trova la logica e la coerenza sempre dall'altra parte. Chi è contro la vivisezione, non deve tirare piú un solo respiro, dal momento che questo costa la vita a un bacillo. La logica è al servizio del progresso e della reazione, in ogni caso della realtà. Ma nell'epoca dell'educazione totalmente realistica le conversazioni sono divenute piú rare, e l'interlocutore nevrotico B. ha bisogno di una forza sovrumana per non guarire.

Segnati.

Nell'età dai quaranta ai cinquanta capita spesso di fare una strana esperienza. E cioè di scoprire che la maggior parte di quelli con cui siamo cresciuti e rimasti in contatto, mostrano segni di disfunzione

nelle abitudini e nella coscienza. Uno trascura il lavoro al punto che la sua azienda va a rotoli, uno distrugge il proprio matrimonio senza che la moglie ne abbia colpa, un altro commette appropriazioni indebite. Ma anche quelli a cui non accadono fatti decisivi, presentano segni di disgregazione. La conversazione con loro diventa insipida, chiassosa, vuota. Mentre prima, invecchiando, si riceveva un impulso spirituale anche dagli altri, ora si ha quasi l'impressione di essere i soli ad avere ancora spontaneamente interessi oggettivi.

Chi si rende conto di questo, tende dapprima a considerare lo sviluppo dei suoi coetanei come un caso infausto. Proprio loro si sono trasformati in peggio. Forse dipende dalla generazione e dal suo specifico destino esterno. Infine scopre che l'esperienza gli è già familiare, ma da un altro punto di vista: quello della giovinezza nei confronti degli adulti. Non era convinto già allora che in questo o quell'insegnante, negli zii e nelle zie, negli amici dei genitori, e poi nei professori dell'università o nel principale, c'era qualcosa che non andava? O che avessero qualche tratto folle o ridicolo, o che la loro presenza fosse particolarmente squallida, tediosa, scoraggiante.

Allora non si poneva questioni, e prendeva l'inferiorità degli adulti come un fatto naturale. Ora ne ha la conferma: nelle condizioni attuali il semplice svolgimento della vita, pur conservando determinate capacità tecniche o intellettuali, porta, già nella maturità, al cretinismo. Anche gli uomini pratici e di mondo non fanno eccezione. È come se gli uomini, per punizione di aver tradito le speranze della loro giovinezza e di essersi inseriti nel mondo, fossero colpiti da precoce decadenza.

Aggiunta.

Lo sfacelo attuale dell'individualità non insegna solo ad intendere storicamente questa categoria, ma suscita anche dei dubbi sulla positività del suo carattere. L'ingiustizia subita oggi dall'individuo era, nella fase della concorrenza, il suo stesso principio. Ma ciò non riguarda solo la funzione del singolo e dei suoi interessi particolari nella società, ma anche l'intima composizione dell'individualità stessa. La

tendenza all'emancipazione dell'uomo si situava alla sua insegna, ma essa è anche il risultato di quegli stessi meccanismi da cui si tratta di emancipare l'umanità. Nell'autonomia e incomparabilità dell'individuo si cristallizza la resistenza contro il potere cieco e oppressivo della totalità irrazionale. Ma questa resistenza era storicamente possibile solo grazie alla cecità e irrazionalità di quell'individuo autonomo e incomparabile. E viceversa, ciò che si oppone irriducibilmente al tutto come particolare, rimane – in modo opaco e cattivo – asservito all'esistente. I tratti radicalmente individuali, irrisolti, di un individuo sono sempre l'una e l'altra cosa insieme: ciò che non è stato interamente investito dal sistema di volta in volta dominante, ciò che di volta in volta sopravvive, e i segni della mutilazione inflitta dal sistema ai suoi membri. In questi segni si ripetono, in forma esagerata, determinazioni fondamentali del sistema: nell'avarizia la proprietà stabile, nella malattia immaginaria l'autoconservazione incapace di riflettere. Poiché, mediante questi tratti, l'individuo cerca disperatamente di affermarsi contro la pressione di natura e società, malattia e bancarotta, i tratti stessi assumono necessariamente carattere ossessivo. Nella sua cella piú intima l'individuo s'imbatte nella stessa potenza da cui cerca rifugio in se stesso. Ciò fa della sua fuga un'illusione senza speranza. Le commedie di Molière sanno di questa condanna dell'individuazione al pari dei disegni di Daumier; ma i nazisti, che liquidano l'individuo, godono tranquillamente di questa condanna e fanno di Spitzweg il loro pittore classico.

Solo contro la società indurita, non assolutamente, l'individuo ossificato rappresenta il meglio. Esso fissa e ritiene la vergogna per ciò che il collettivo fa continuamente subire al singolo e per ciò che si compie quando non vi è piú alcun individuo. I gregari spersonalizzati di oggi sono la conseguenza logica dei farmacisti splenetici, dei floricultori fanatici e degli aborti politici di una volta.

Filosofia e divisione del lavoro.

Il posto della scienza nella divisione sociale del lavoro è facilmente riconoscibile. Essa deve accumulare fatti e nessi funzionali di fatti nella massima quantità possibile. L'ordinamento dev'essere chiaro e perspicuo, dovendo consentire alle singole industrie di trovare subito la merce intellettuale richiesta nell'assortimento voluto. La raccolta stessa ha già luogo, in larga misura, in vista di precise ordinazioni industriali.

Anche le opere storiche devono fornire materiale. La possibilità di utilizzarlo e valorizzarlo non va cercata direttamente nell'industria, ma – indirettamente – nell'amministrazione. Come già Machiavelli scrisse ad uso dei principi e delle repubbliche, cosí oggi si lavora per i comitati economici e politici. La forma storica, peraltro, si è trasformata in un impaccio, e si preferisce classificare subito il materiale dal punto di vista di un determinato compito amministrativo: il controllo dei prezzi o degli stati d'animo delle masse. Accanto all'amministrazione e ai consorzi industriali, figurano, come parti interessate, anche i sindacati e i partiti.

La filosofia ufficiale serve alla scienza che funziona nel modo che abbiamo descritto. Deve contribuire, come una specie di taylorismo dello spirito, a migliorare i suoi metodi produttivi, a razionalizzare l'accumulazione delle conoscenze, a evitare lo spreco di energia intellettuale. Ha il suo posto nella divisione del lavoro come la chimica o la batteriologia. I pochi ruderi filosofici che richiamano all'adorazione medioevale di Dio e all'intuizione di essenze eterne sono tollerati nelle università laiche solo perché sono cosí reazionari. Inoltre si perpetuano ancora alcuni storici della filosofia, che spiegano senza fine Platone e Descartes, e aggiungono che sono già invecchiati. Si associa loro, qua e là, un veterano del sensismo o un personalista di ferro. Essi sarchiano, dal terreno della scienza, la gramigna dialettica, che altrimenti potrebbe crescere alta.

In contrasto coi suoi amministratori, la filosofia rappresenta – fra

le altre cose – il pensiero che non capitola di fronte alla vigente divisione del lavoro e non si lascia prescrivere da essa i propri compiti. L'esistente non costringe gli uomini solo con la violenza fisica e gli interessi materiali, ma anche con la strapotenza della suggestione. La filosofia non è sintesi, base o coronamento della scienza, ma lo sforzo di resistere alla suggestione, la decisione della libertà intellettuale e reale.

La divisione del lavoro, come si è formata sotto il dominio, non viene per questo ignorata. La filosofia non fa che penetrare la menzogna per cui sarebbe inevitabile. Non lasciandosi ipnotizzare dalla strapotenza, le tiene dietro in tutti gli angoli del meccanismo sociale, che – per prima cosa – non dev'essere rovesciato né diretto ad altri fini, ma compreso al di fuori dell'incantesimo che esercita. Quando i funzionari che l'industria mantiene nei suoi *ressorts* intellettuali, nelle università, nelle chiese e nei giornali, chiedono alla filosofia la tessera dei suoi principî, con cui essa legittima le sue ricerche, essa viene a trovarsi in un imbarazzo mortale. Essa non riconosce norme o fini astratti, che si presterebbero ad applicazione in contrasto coi fini e con le norme vigenti. La sua libertà dalla suggestione dell'esistente consiste proprio in ciò, che essa accetta – senza starci troppo a pensare – gli ideali borghesi: quelli che sono ancora proclamati – e sia pure in forma alterata – dagli esponenti dell'attuale stato di cose, o quelli che sono ancora riconoscibili come significato oggettivo delle istituzioni, tecniche e culturali, a dispetto di ogni manipolazione. Essa crede che la divisione del lavoro esiste per gli uomini e che il progresso conduce alla libertà: e proprio per questo entra facilmente in conflitto con la divisione del lavoro e col progresso. Essa presta una voce alla contraddizione di credenza e realtà e si attiene cosí strettamente al fenomeno temporalmente condizionato. Per essa il massacro su scala colossale non conta, come per il giornale, piú della liquidazione di alcuni ricoverati. Essa non antepone l'intrigo dell'uomo politico che si mette d'accordo coi fascisti a un modesto linciaggio, i turbini di *réclame* dell'industria cinematografica all'intimo annuncio di un cimitero. Non ha nessuna particolare inclinazione per ciò che è « grande ». Essa è ad un tempo estranea al-

l'esistente e capace di comprenderlo intimamente. La sua voce appartiene all'oggetto, ma senza che questo lo voglia; è la voce della contraddizione, che, senza di essa, non si farebbe udire, ma trionferebbe muta.

L'idea.

Che la verità di una teoria faccia tutt'uno con la sua fecondità, è certamente un errore. Ma molti sembrano ritenere esattamente il contrario. Essi credono che una teoria abbia cosí poco bisogno di trovare applicazione nel pensiero da dovere anzi, in generale, fare a meno di esso. Essi fraintendono ogni affermazione nel senso di una definitiva professione di fede, comandamento o tabú. Vogliono sottomettersi all'idea come a un dio, o l'attaccano come un idolo. Non hanno libertà nei suoi confronti. Ma è essenziale alla verità che il soggetto vi prenda parte attivamente. Uno può udire proposizioni che in sé sono vere, ma apprende la loro verità solo pensandoci e ripensandoci.

Oggi questo feticismo si esprime in forma estrema. Si è chiamati a render conto del pensiero come se fosse immediatamente la prassi. In Europa, durante l'epoca hitleriana, non c'era quasi piú un paese dove non si potesse essere fucilati per un *lapsus*. Non solo la parola che vuol colpire direttamente il potere, ma anche quella che si muove a tentoni, sperimentando, giocando con la possibilità dell'errore, è già per ciò intollerabile. Ma non essere giunti alla fine e saperlo è il segno anche di quel pensiero, e proprio di quel pensiero, con cui vale la pena di morire. La tesi che la verità è il tutto si rivela identica al suo opposto, che essa esiste ogni volta solo come una parte. La scusa piú miserevole che intellettuali abbiano saputo escogitare per i carnefici – e negli ultimi dieci anni non sono stati con le mani in mano –, è che l'idea della vittima, per cui viene assassinata, era solo un errore.

Uomo e animale.

L'idea dell'uomo, nella storia europea, trova espressione nella distinzione dall'animale. Con l'irragionevolezza dell'animale si dimostra la dignità dell'uomo. Questa antitesi è stata predicata con tale costanza e unanimità da tutti gli antenati del pensiero borghese – antichi ebrei, stoici e padri della Chiesa –, e poi attraverso il Medioevo e l'età moderna, che appartiene ormai, come poche altre idee, al fondo inalienabile dell'antropologia occidentale. Essa è ammessa anche oggi. I behavioristi se ne sono scordati solo in apparenza. Che essi applichino agli uomini le stesse formule e risultati che essi stessi, liberi da catene, ottengono, nei loro orrendi laboratori fisiologici, da animali indifesi, conferma la differenza in forma particolarmente malvagia. La conclusione che essi traggono dai corpi mutilati degli animali non si adatta all'animale in libertà, ma all'uomo odierno. Egli prova, facendo violenza all'animale, che egli, ed egli solo in tutta la creazione, funziona – liberamente e di sua propria volontà – con la stessa cieca e automatica meccanicità dei guizzi convulsi delle vittime incatenate che il tecnico utilizza ai propri scopi. Il professore alla tavola anatomica li definisce scienticamente riflessi, l'aruspice all'altare li aveva stamburati come segni dei suoi dèi. All'uomo appartiene la ragione dal decorso spietato; l'animale, da cui trae le sue illazioni sanguinose, ha solo il terrore irragionevole, l'istinto della fuga che gli è preclusa.

L'assenza di ragione non ha parole. Parole ha solo il suo possesso, che domina la storia manifesta. La terra intera testimonia la gloria dell'uomo. In guerra e in pace, sull'arena e nel macello, dalla lenta morte dell'elefante sopraffatto da orde umane primitive in base alla prima pianificazione, fino allo sfruttamento sistematico del mondo animale oggi, le creature irragionevoli hanno sempre dovuto intender ragione. Questo processo visibile nasconde agli occhi dei carnefici quello invisibile: la vita senza luce di ragione, che è quella degli animali. Essa sarebbe il vero oggetto della psicologia, poiché solo la vita degli animali

decorre secondo moti psichici; quando la psicologia deve spiegare gli uomini, è perché sono regrediti e distrutti. Quando – fra gli uomini – si ricorre alla psicologia, il breve spazio dei loro rapporti immediati è ulteriormente ristretto, ed essi diventano cose a se stessi anche in questo ambito. Il ricorso alla psicologia per intendere l'altro è sfrontato, e per spiegare i propri motivi sentimentale. Ma la psicologia animale ha perduto di vista il suo oggetto, ha dimenticato, fra i cavilli delle sue trappole e dei suoi labirinti, che parlare di anima e conoscerla si addice proprio e solo nei confronti dell'animale. Lo stesso Aristotele, che assegnava agli animali un'anima, per quanto inferiore, ha trattato piuttosto dei corpi – parti, movimento e generazione – che dell'esistenza specifica dell'animale.

Il mondo dell'animale è senza concetto. Non ha parola per fissare l'identico nel flusso di ciò che appare, la stessa specie nella successione degli esemplari, la stessa cosa nel mutare delle situazioni. Anche se non manca la possibilità di riconoscere, l'identificazione è limitata a ciò che è prescritto dalle esigenze vitali. Nel flusso non c'è nulla che sia determinato come permanente, eppure tutto rimane identico, poiché manca ogni solido sapere del passato e ogni chiara previsione dell'avvenire. L'animale bada al nome e non ha un Sé, è chiuso in sé e tuttavia abbandonato all'esteriorità, una costrizione succede all'altra, e nessuna idea la trascende. La mancanza di conforto non è compensata da una riduzione dell'angoscia, né la deficiente coscienza della felicità dall'assenza della tristezza e del dolore. Perché la felicità diventi sostanziale, e dia il tono all'esistenza, è necessario il ricordo che identifica, la conoscenza che placa, l'idea filosofica o religiosa, insomma il concetto. Ci sono animali felici, ma com'è breve il respiro di questa felicità! La durata dell'animale, non interrotta dal pensiero liberatore, è triste e depressiva. Per sfuggire al vuoto acuto dell'esistenza è necessaria una resistenza di cui il linguaggio è la spina dorsale. Anche l'animale piú forte è infinitamente debole. La tesi di Schopenhauer che il pendolo della vita oscilla fra il dolore e la noia, fra attimi puntuali di soddisfazione dell'istinto e un anelito senza fine, si applica all'animale,

che non può arrestare il destino con la conoscenza. Nella psiche animale sono presenti – in forma germinale – i singoli sentimenti e bisogni dell'uomo, e anche gli elementi dello spirito, ma senza il sostegno che dà solo la ragione organizzatrice. I giorni migliori scorrono nella vicenda delle occupazioni come un sogno, che del resto l'animale sa appena distinguere dalla veglia. Gli manca il chiaro trapasso dal gioco alla serietà; il lieto risveglio dall'incubo alla realtà.

Nelle favole delle nazioni la trasformazione degli uomini in animali ritorna come castigo. Essere relegato in un corpo animale ha valore di dannazione. Ai bambini e ai popoli la rappresentazione di queste metamorfosi è immediatamente comprensibile e familiare. Anche la credenza nella metempsicosi, nelle civiltà piú antiche, conosce la forma animale come pena e castigo. La selvatichezza muta nello sguardo dell'animale testimonia dello stesso orrore che gli uomini temevano in questa metamorfosi. Ogni animale fa pensare a una disgrazia abissale accaduta nei primordi. La favola esprime questo presentimento degli uomini. Ma se al principe della favola rimaneva la ragione, per cui egli, giunto il momento, poteva dire il suo dolore, e la fata redimerlo, la mancanza di ragione confina eternamente l'animale nella sua forma, a meno che l'uomo, che fa tutt'uno con lui per il passato, trovi la formula del riscatto e sciolga il cuore di pietra dell'infinità alla fine dei tempi.

Ma la sollecitudine per l'animale irragionevole sembra oziosa all'essere razionale. La civiltà occidentale l'ha lasciata alle donne. Esse non hanno un merito proprio nella bravura da cui è nata questa civiltà. L'uomo deve uscire nella vita ostile, deve agire e lottare. La donna non è soggetto. Essa non produce, ma cura i produttori, documento vivente dei tempi da lungo scomparsi dell'economia domestica chiusa. La divisione del lavoro, ottenuta e imposta dall'uomo, è stata poco propizia alla donna. Che è assurta a incarnazione della funzione biologica, a immagine della natura, la cui oppressione era il titolo di gloria di questa civiltà. Dominare senza fine la natura, trasformare il cosmo in un immenso territorio di caccia, è stato il sogno dei millenni: a cui si conformava l'idea dell'uomo nella società virile. Era questo il senso della ragione di cui andava

fiero. La donna era piú piccola e piú debole, fra lei e l'uomo sussisteva una differenza che essa non poteva superare, una differenza posta dalla natura, ciò che di piú vergognoso e umiliante si possa immaginare nella società virile. Dove il dominio della natura è la vera mèta, l'inferiorità biologica rimane lo stigma per eccellenza, la debolezza impressa dalla natura la cicatrice che invita alla violenza. La Chiesa, che nel corso della storia non ha quasi mai perduto un'occasione per mettere la sua parola autorevole al servizio di istituzioni popolari, si è associata a Platone (nonostante l'*Ave*) anche nella valutazione della donna. L'immagine della madre dolorosa di Dio era una concessione a residui matriarcali. Ma la Chiesa ha ribadito l'inferiorità della donna anche per mezzo dell'immagine che avrebbe dovuto riscattarla. « Basta spegnere, – esclama il suo figlio legittimo De Maistre, – o anche solo indebolire in una certa misura, in un paese cristiano, l'influsso della legge divina, lasciando sussistere la libertà che ne è derivata alla donna, e si vedrà presto degenerare quella libertà, in se stessa nobile e commovente, in svergognata licenza. Esse diventerebbero i funesti strumenti di una generale decadenza, che intaccherebbe in breve tempo le parti vitali dello stato. Questo andrebbe in cancrena e spargerebbe, nella sua dissoluzione, ignominia e terrore » [1]. L'espediente terroristico dei processi alle streghe, che i *rackets* feudali alleati, quando si vedevano in pericolo, adottavano contro la popolazione, era insieme la celebrazione e la conferma della vittoria del dominio virile sugli stadi preistorici – matriarcali e mimetici – dell'evoluzione. Gli autodafé erano i fuochi pagani di giubilo della Chiesa, il trionfo della natura, nella forma dell'autoconservazione razionale, a maggior gloria del dominio sulla natura.

La borghesia ha incamerato dalla donna virtú e moralità: come reazioni di superficie della rivolta matriarcale. La donna stessa ha ottenuto, per tutta la natura sfruttata, l'assunzione nel mondo del dominio, ma solo come infranta. Domata, la sua sottomissione spontanea riflette al vincitore la sua vittoria: la sconfitta come dedizione, la disperazione

[1] *Éclaircissement sur les Sacrifices*, *Œuvres*, Lyon 1892, V, pp. 322-23.

come anima bella, il cuore offeso come petto amante. A prezzo di una totale separazione dalla prassi, del ripiegamento in un cerchio incantato, la natura riceve l'omaggio del signore della creazione. Arte, moralità, amore sublime, sono maschere della natura, in cui essa ritorna trasformata e diventa, nella propria antitesi, espressione. Attraverso le sue maschere essa acquista parola e linguaggio; nella sua deformazione appare la sua essenza; la bellezza è il serpente che mostra la ferita dove un tempo era infitta la spina. Ma dietro l'ammirazione dell'uomo per la bellezza è sempre in agguato la risata scrosciante, lo scherno illimitato, la scurrilità barbarica del potente verso l'impotenza, con cui egli soffoca l'angoscia segreta di essere in balia dell'impotenza, della morte, della natura. Dacché i pazzi deformi, che coi loro salti e i loro berretti a sonagli esprimevano un tempo la triste felicità della natura infranta, non sono piú al servizio dei re, si è riconosciuta alla donna la cura sistematica del bello. La moderna puritana ha assunto questo incarico con zelo. Essa si è identificata totalmente con l'accaduto; non con la natura selvaggia, ma con quella addomesticata. Ciò che ancora restava degli sventagliamenti, dei canti e dei balli delle schiave di Roma, è stato definitivamente ridotto, a Birmingham, al pianoforte e ad altri lavori manuali, finché anche gli ultimi residui di licenza femminile si nobilitarono del tutto a emblemi della civiltà patriarcale. Sotto la spinta della *réclame* universale, cipria e rossetto, ripudiando la loro origine etérica, diventarono cura della pelle, e il costume da bagno un requisito dell'igiene. Non c'è scampo. Il solo fatto che esso si compie nel sistema superorganizzato del dominio imprime anche all'amore il marchio di fabbrica.

Come fossile dell'alta valutazione borghese della donna, affiora nel presente la megera. Leticando e brontolando essa vendica, da tempi immemorabili, nella propria casa, la calamità che ha colpito il suo sesso. Se nessuno è caduto in ginocchio davanti a lei, la vecchia maligna investe, anche fuori di casa, il distratto che non si alza subito in sua presenza, e gli sbatte il cappello dalla testa. Che questa debba rotolare in ogni caso, è ciò che essa ha sempre richiesto in politica, sia in omaggio al suo passato di menade, che superando, nella sua ira impotente, l'uomo e

il suo ordinamento. La ferocia sanguinaria della donna nel *pogrom* eclissa quella dell'uomo. La donna oppressa, come megera, è sopravvissuta alla sua epoca, e mostra il ghigno della natura mutilata anche in un periodo in cui il dominio modella già il corpo allenato dei due sessi, che ha assorbito quel ghigno nella sua uniformità. In confronto a questa produzione di massa i rimbrotti della megera, che almeno ha conservato il suo viso distinto, diventano un segno di umanità, la bruttezza una traccia di spirito. Se la fanciulla, in secoli passati, esprimeva la sua sottomissione nei tratti malinconici e nella devozione amorosa, immagine estraniata della natura, oggetto estetico-culturale, la megera ha finito per scoprire una nuova funzione della donna. Iena sociale, persegue attivamente fini culturali. La sua ambizione aspira agli onori e alla pubblicità, ma la sua sensibilità per la cultura maschile non è ancora cosí acuta da impedirle di commettere *gaffes* quando le si fa del male, mostrando cosí di non essere ancora all'altezza della civiltà degli uomini. La solitaria si rifugia in combinazioni di scienza e di magia, in aborti mostruosi scaturiti dall'ideale del consigliere di stato e della veggente nordica. Essa è attratta dalla sventura. L'ultima opposizione femminile allo spirito della società virile degenera nel pantano dei piccoli *rackets*, delle conventicole e degli *hobbies*, diventa l'aggressione rovesciata del *social work* e delle chiacchiere teosofiche, traduzione di piccoli risentimenti in beneficenza e *christian science*. In questa palude la solidarietà con la creatura non si esprime tanto nell'associazione per la protezione degli animali quanto nel neobuddismo e nel pechinese, il cui muso deforme ricorda ancora oggi, come nei vecchi quadri, l'aspetto di quel pazzo superato dal progresso. I tratti del cagnolino, come le protuberanze della gobba, rappresentano pur sempre la natura mutilata, mentre l'industria e la cultura di massa hanno già appreso ad allestire secondo metodi scientifici i corpi degli animali da allevamento come quelli degli uomini. Le masse livellate si rendono ormai cosí poco conto della propria trasformazione, a cui pure collaborano con tutte le loro forze, che non hanno piú bisogno della sua rappresentazione simbolica. Fra le piccole notizie delle seconde e terze pagine dei giornali, le cui prime traboccano delle orrende gesta

degli uomini, si possono trovare a volte gli incendi nei circhi e la morte per avvelenamento di grossi animali. Si ricordano gli animali, quando i loro ultimi esemplari, della stessa specie del pazzo medioevale, periscono fra inauditi tormenti, in quanto rappresentano una perdita di capitale per il proprietario, che, all'epoca del cemento armato, non ha saputo proteggere dal fuoco i suoi fidi. La giraffa spilungona e il saggio elefante sono *oddities*, a cui è difficile provi ancora gusto uno scolaro appena scaltrito. In Africa, l'ultima terra che volesse invano proteggere dalla civiltà le loro povere greggi, sono solo di ostacolo all'atterraggio dei bombardieri apportatori di progresso. Cosí vengono totalmente liquidati. Sulla terra divenuta razionale è venuta meno la necessità del rispecchiamento estetico, la sdemonizzazione si compie foggiando l'uomo direttamente. Il dominio non ha piú bisogno di immagini numinose, dal momento che le produce industrialmente e penetra con esse tanto piú facilmente negli uomini.

La deformazione, che appartiene all'essenza di ogni opera d'arte come la mutilazione allo splendore della bellezza femminile, quella stessa esposizione della propria ferita in cui la natura dominata si riconosce, torna ad essere coltivata dal fascismo, ma non piú come apparenza. Essa è inflitta direttamente ai dannati. In questa società non c'è piú un campo in cui il dominio mostri le sue contraddizioni, come nell'arte, nessuna riproduzione esprime piú la deformazione. Ma un'espressione di questo genere era, un tempo, non solo la bellezza, ma il pensiero, lo spirito e la lingua stessa. Oggi il linguaggio calcola, designa, tradisce, dà la morte; tutto – ma non esprime. L'industria culturale ha un canone esatto fuori di sé, a cui si attiene come la scienza: il fatto. I divi cinematografici sono esperti, le loro prestazioni protocolli di comportamento naturale, tipi di reazioni; i registi e gli scrivani preparano modelli di contegno adattato. Il lavoro di precisione dell'industria culturale esclude la deformazione come mero errore, caso, cattiva naturalezza e soggettività. Alla deviazione si chiede di esibire il motivo pratico che la incorpora nella ragione. Solo allora è perdonata. Col rispecchiamento del dominio da parte della natura è sparito il tragico come il comico; la serietà dei padroni

è direttamente proporzionale alla resistenza da superare e il loro *humor* alla disperazione a cui assistono. Il godimento spirituale era legato al dolore rappresentativo, ma essi giocano [1] con l'orrore stesso. L'amore sublime si accendeva alla manifestazione della forza attraverso la debolezza, alla bellezza della donna, ma essi si inchinano direttamente alla forza: l'idolo della società, oggi, è il volto nobile e angoloso del maschio. La donna serve al lavoro, alla generazione, o accresce, se presentabile, il prestigio del marito. Essa non trascina l'uomo ad eccessi. L'adorazione regredisce ad amor proprio. Il mondo coi suoi scopi ha bisogno di tutto l'uomo. Non c'è piú nessuno che possa far dono di sé, ognuno deve restare dentro. Ma la natura, per la prassi, è ciò che è fuori e sotto, un oggetto, come è sempre stata, nel linguaggio del popolo, la ragazza del soldato. Ora il sentimento si arresta al potere riferito a se stesso come potere. L'uomo depone le armi davanti al maschio, nella sua freddezza e cupa impassibilità, come un tempo faceva la donna. Diventa donna che guarda fisso al dominio. Nel collettivo fascista con le sue squadre e i suoi campi di lavoro, ciascuno, fin dalla prima giovinezza, è un prigioniero in segregazione; il collettivo fascista alimenta l'omosessualità. Anche l'animale deve avere tratti nobili. Il volto umano pronunciato, che suscita il ricordo umiliante della sua origine dalla natura e della sua fatale soggezione ad essa, non fa piú che invitare irresistibilmente all'omicidio qualificato. La caricatura antisemita lo ha sempre saputo, e anche la ripugnanza di Goethe per le scimmie rinvia ai limiti della sua umanità. Se capitani d'industria e ras fascisti tengono animali intorno a sé, non sono *pincer*, ma alani danesi e giovani leoni. Il loro compito è di pimentare il potere con la paura che ispirano. Il colosso del beccaio fascista è cosí cieco davanti alla natura che pensa all'animale solo per umiliare con esso gli uomini. È vero di lui ciò di cui Nietzsche accusava a torto Schopenhauer e Voltaire: di saper « travestire il loro odio per certe cose e certe persone da compassione per gli animali » [2]. Alla

[1] Si tenga presente anche qui il secondo significato di *Spiel*, spettacolo, rappresentazione [*N. d. T.*].

[2] NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, *Werke*, V, p. 133.

base della pietà fascista per le bestie, la natura e i bambini, è la volontà di persecuzione. La carezza negligente sui capelli infantili o sulla pelle dell'animale significa che la mano, qui, può distruggere. Essa carezza affettuosamente una vittima prima di abbattere l'altra, e la sua scelta non ha nulla a che fare con la colpa reale delle vittime. La carezza serve a mostrare che davanti al potere tutti sono la stessa cosa, che non hanno alcuna essenza o natura specifica. Per lo scopo sanguinoso del dominio la creatura è meno materiale. Cosí il capo si prende cura degli innocenti, che vengono scelti senza loro merito, come senza loro merito vengono uccisi. La natura è sterco. Solo la forza astuta, che sopravvive, ha ragione. Essa è, a sua volta, solo natura, tutto il sofisticato meccanismo della società industriale moderna è solo natura che si dilania. Non c'è piú alcun medio che esprima questa contraddizione. Essa si compie con l'ottusa serietà del mondo da cui è sparita l'arte, il pensiero, la negatività. Gli uomini sono cosí radicalmente estraniati fra loro e con la natura, che sanno ormai soltanto a che cosa si servono l'un l'altro e che cosa si fanno reciprocamente. Ciascuno è un fattore, il soggetto o l'oggetto di qualche prassi, qualcosa con cui bisogna fare i conti o non occorre farli piú.

In questo mondo liberato dall'apparenza, in cui gli uomini, perduta la riflessione, sono ridiventati gli animali piú intelligenti che sottomettono il resto dell'universo, salvo dilaniare se stessi, badare all'animale non è piú solo un sentimentalismo, ma un tradimento verso il progresso. Secondo la buona tradizione reazionaria Goering ha connesso la protezione degli animali con l'odio razziale, il gusto tedesco-luterano degli allegri massacri con la *fairness* cortese del signore che caccia. I fronti sono chiaramente segnati; chi lotta contro Hearst e Goering, è con Pavlov e per la vivisezione; chi esita, è un bersaglio per entrambe le parti. Egli deve arrendersi; la scelta è prescritta e ineluttabile. Chi vuol cambiare il mondo, non deve assolutamente finire nel pantano di piccoli *rackets* dove si perdono, con gli indovini, anche estremisti politici, utopisti e anarchici. L'intellettuale il cui pensiero non aderisce a una forza storica operante, e non assume a orientamento uno dei poli a cui tende la società

industriale, perderebbe – secondo costoro – la propria sostanza, e il suo pensiero resterebbe campato in aria. Razionale è ciò che è reale. Chi non collabora, dicono anche i progressisti, non cava un ragno dal buco. Tutto dipende dalla società, anche il pensiero piú scrupoloso deve vendersi alle grandi tendenze sociali, senza di che diventerebbe un capriccio. Questa intesa unisce tutti i giusti della realtà [1]; essa aderisce alla società umana come a un *racket* di massa nella natura. La parola che non persegue gli scopi di uno dei suoi settori suscita in loro un furore senza limiti. Essa ricorda che ha ancora una voce ciò che deve esistere solo per essere infranto: la natura, di cui grondano le menzogne degli amici della razza e del folklore [2]. Quando essa interrompe per un attimo le loro grida cadenzate, si fa sentire l'orrore soffocato da quelle, che vive, come in ogni animale, anche nei loro cuori razionalizzati e infranti. Le tendenze che sono portate alla luce da questa parola sono onnipresenti e cieche. La natura in sé non è buona, come voleva l'antico romanticismo, né nobile, come pretende il nuovo. Come modello e mèta, rappresenta l'antispirito, la menzogna e la bestialità, solo in quanto è conosciuta diventa l'impulso dell'esistente alla propria pace, la coscienza che ha animato, fin dall'inizio, la resistenza inflessibile contro i capi e il collettivo. Ciò che minaccia la prassi dominante e le sue alternative ineluttabili, non è certo la natura, con cui essa piuttosto coincide, ma che la natura venga ricordata.

Propaganda.

Propaganda per cambiare il mondo: che sciocchezza! La propaganda fa della lingua uno strumento, una leva, una macchina. Fissa la costituzione degli uomini come sono diventati sotto l'ingiustizia sociale, nell'atto stesso che li mette in moto. Essa conta di poter contare su di loro.

[1] *Alle gerechte der Realität*: allusione all'espressione freudiana « realitätsgerecht » (conforme alla realtà, che tiene conto della realtà) [*N. d. T.*].
[2] E cioè degli ideologi nazisti [*N. d. T.*].

Nell'intimo ognuno sa che attraverso il mezzo diventa mezzo egli stesso, come nella fabbrica. L'ira che avvertono in sé quando la seguono, è l'antica rabbia contro il giogo, rafforzata dalla sensazione che la via d'uscita indicata dalla propaganda è sbagliata. La propaganda manipola gli uomini; gridando libertà, contraddice a se stessa. La falsità è inseparabile da essa. È nella comunità della menzogna che capi e gregari si ritrovano attraverso la propaganda, anche quando i contenuti in sé sono giusti. Anche la verità diventa, per essa, solo un mezzo di acquistare seguaci; essa altera la verità già nell'atto di formularla. Perciò la vera resistenza non conosce propaganda. La propaganda è antiumana. Essa dà per scontato che il principio per cui la politica deve nascere da una comprensione comune non sia che un modo di dire.

In una società che pone prudentemente dei limiti alla sovrabbondanza che la minaccia, tutto ciò che ci è raccomandato da altri merita diffidenza. Il monito contro la pubblicità commerciale, che nessuna ditta dà niente per niente, vale dovunque, e dopo la moderna fusione di affari e politica soprattutto contro quest'ultima. L'intensità del *battage* è inversamente proporzionale alla qualità. La Volkswagen dipende dalla pubblicità ben altrimenti che una Rolls Royce. Gli interessi dell'industria e dei consumatori non collimano neppure dove quella intende offrire seriamente qualcosa. Perfino la propaganda della libertà può ingenerare confusione, dovendo annullare la differenza fra la teoria e la peculiarità degli interessi di coloro a cui si rivolge. I capi operai assassinati in Germania erano defraudati dal fascismo anche della verità della loro azione, confutando esso la solidarietà con la selezione della vendetta. Se l'intellettuale nel *Lager* è torturato a morte, gli operai fuori non devono stare necessariamente peggio. Il fascismo non era la stessa cosa per Ossietzky e per il proletariato. La propaganda ha ingannato entrambi.

Sospetta, è vero, non è la descrizione della realtà come inferno, ma l'esortazione standardizzata ad uscirne. Se il discorso, oggi, deve rivolgersi a qualcuno, non è già alle cosiddette masse, né al singolo, che è impotente, ma piuttosto a un testimone immaginario, a cui lo lasciamo in eredità perché non scompaia interamente con noi.

Sulla genesi della stupidità.

Il simbolo dell'intelligenza è l'antenna della chiocciola « dalla vista tastante », che, secondo Mefistofele [1], le serve anche per odorare. L'antenna si ritira subito, davanti all'ostacolo, nella custodia protettiva del corpo, torna a fare una sola cosa col tutto, e solo con estrema cautela si avventura di bel nuovo come organo indipendente. Se il pericolo è ancora presente, torna a sparire, e l'intervallo fino alla ripetizione del tentativo aumenta. La vita spirituale è, alle origini, infinitamente fragile e delicata. La sensibilità della chiocciola è affidata a un muscolo, e i muscoli si allentano quando il loro gioco è impedito. Il corpo è paralizzato dalla lesione fisica, lo spirito dal terrore. Questo e quella sono, all'origine, inseparabili.

Gli animali piú sviluppati devono se stessi alla maggiore libertà, la loro esistenza è una prova che delle antenne furono allungate un tempo verso nuove direzioni, e non furono respinte. Ognuna delle loro specie è il monumento funebre di infinite altre, il cui tentativo di divenire è stato frustrato fin dall'inizio; che soggiacquero al terrore fin da quando un'antenna si mosse nel senso del loro divenire. Il soffocamento delle possibilità da parte della resistenza immediata della natura esterna continua all'interno con l'atrofizzarsi degli organi sotto l'azione del terrore. In ogni sguardo curioso di un animale albeggia una nuova forma di vita, che potrebbe emergere dalla specie determinata cui appartiene l'essere individuale. Non è solo la determinazione specifica a trattenerlo nella guaina del suo vecchio essere: la violenza che incontra quello sguardo è quella, antica di milioni di anni, che lo ha fissato da sempre al suo stadio e blocca, opponendosi sempre di nuovo, i primi passi per superarlo. Quel primo sguardo vacillante è sempre facile da spezzare; poiché ha dietro la buona volontà, la fragile speranza, ma non un'energia costante. L'animale diventa, nella direzione da cui è stato definitivamente respinto, stupido e schivo.

[1] *Faust*, prima parte, v. 4068.

La stupidità è una cicatrice. Essa può riferirsi a una capacità fra le altre, o a tutte le facoltà pratiche e intellettuali. Ogni stupidità parziale di un uomo segna un punto dove il gioco dei muscoli al risveglio è stato impedito anziché favorito. Con l'impedimento cominciava, in origine, la vana ripetizione dei tentativi inorganici e maldestri. Le domande senza fine del bambino sono già sempre il segno di un dolore segreto, di una prima domanda a cui non ha avuto risposta e che non sa porre nella forma giusta [1]. La ripetizione ha qualcosa dell'ostinazione giocosa, come quando il cane salta senza fine davanti alla porta che non sa ancora aprire, e finisce per desistere se la maniglia è troppo alta, e qualcosa della coazione senza speranza, come quando il leone nella gabbia va infinitamente su e giú, e il nevrotico ripete la reazione di difesa che è già stata vana una volta. Come le ripetizioni si spengono nel bambino, o se l'impedimento è stato troppo brutale, l'attenzione può rivolgersi altrove, il bambino è piú ricco d'esperienza, come si dice, ma è facile che resti, nel punto in cui la voglia è stata colpita, una cicatrice impercettibile, una piccola callosità, dove la superficie è insensibile. Queste cicatrici dànno luogo a deformazioni. Possono creare « caratteri », duri e capaci, possono rendere stupidi – nel senso della deficienza patologica, della cecità e dell'impotenza, quando si limitano a stagnare; nel senso della malvagità, dell'ostinazione e del fanatismo, quando sviluppano il cancro verso l'interno. La buona volontà diventa cattiva per la violenza subita. E non solo la domanda proibita, anche l'imitazione vietata, il pianto o il gioco temerario vietato, possono produrre di queste cicatrici. Come le specie della serie animale, anche i livelli intellettuali entro il genere umano, e i punti ciechi in uno stesso individuo, segnano le stazioni a cui la speranza si è arrestata, e che attestano, nella loro pietrificazione, che tutto ciò che vive è sotto un bando.

[1] Cfr. KARL LANDAUER, *Intelligenz und Dummheit*, in *Das psychoanalytische Volksbuch*, Bern 1939, p. 172.